

Ortega y Gasset

Prólogo
Javier Gomá Lanzón

Estudio introductorio
José Lasaga Medina

Meditaciones del Quijote
¿Qué es filosofía?
La rebelión de las masas



GREDOS

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

MEDITACIONES DEL QUIJOTE
¿QUÉ ES FILOSOFÍA?
LA REBELIÓN DE LAS MASAS

PRÓLOGO
por
JAVIER GOMÁ LANZÓN

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
JOSÉ LASAGA MEDINA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ÍNDICE

ORTEGA, AL PIE DEL HELICÓN

Si uno de mis hijos me pide algún día consejo acerca de cómo iniciarse en los grandes problemas filosóficos, le recomendaré sin vacilar que lea las obras de José Ortega y Gasset. Y no sólo porque sus ensayos muestran con claridad el exacto estado del pensamiento en la primera mitad del siglo XX y representan, por eso mismo, una excelente introducción a las profundidades del cavilar filosófico, sino porque además cumplen ese ministerio con una gracia, un encanto, una seducción, una cortesía y una gozosa mundanidad que por desgracia han estado ausentes de la disciplina casi desde su inicio. Y, sin embargo, en la aurora de la filosofía encontramos, incitantes y divertidas, a las divinas Musas, hijas de Zeus.

Historiadores de la cultura coinciden últimamente en situar el nacimiento del racionalismo filosófico no en los textos de los físicos milesios, como ha sido costumbre hasta ahora, sino, casi un siglo antes, en los primeros hexámetros de un poema de juventud de Hesíodo, la *Teogonía*. Con sus narraciones pintorescas y fabulosas sobre las sucesivas generaciones de los dioses, sus uniones y matrimonios, Hesíodo trata de explicar la causa y el fundamento de la realidad del mundo, preguntándose por el origen de cuanto existe de una forma genuinamente filosófica que anticipa las investigaciones de Tales, Anaxímenes y Anaximandro. Para Hesíodo, las Musas, desde el origen de los tiempos, alegran con su delicado canto el inmenso corazón de Zeus «alabando la augusta estirpe de los dioses a los que engendró Gea y el vasto Urano»; es decir, ellas cantan precisamente una teogonía. La de Hesíodo es, para su propio autor, sólo una reiteración de la que las Musas entonan en el Olimpo en presencia de Zeus y que éstas le revelaron al poeta en un día memorable. En efecto, en los primeros versos del poema, Hesíodo cuenta que se hallaba al pie del monte

Helicón apacentando sus ovejas cuando se le acercaron las Musas, le dieron un cetro que lo consagraba como poeta y le infundieron una voz divina, al mismo tiempo que le decían: «Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdad, pero sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad». Las Musas inspiraron a Homero mitos falsos sólo aparentemente verdaderos y, en cambio, han querido comunicarle a él, Hesíodo, la auténtica verdad.

Es notable que el primero de nuestros textos filosóficos arranque con la escena autobiográfica de la vocación literaria de su autor. La filosofía, cabe inferir, nació por encomienda directa de las Musas para celebrar la verdad con el encantamiento que ellas derraman en sus cantos, ellas que fueron engendradas para «olvido de males y remedio de preocupaciones».

Este primer y originario destino de la filosofía fue, sin embargo, prontamente frustrado. Con algunas excepciones —Jenófanes, Parménides, Empédocles y, más tarde, Lucrecio—, en seguida sus cultivadores cambiaron la poesía por la prosa filosófica, más exacta, más informativa, más lógica que el verso, pero carente de ritmo, de sonoridad, de hechizo; carente, en suma, de Musa. Ese Platón que quiso en su mocedad ser poeta trágico fue capaz en los diálogos tempranos y en algunos de su madurez —*Banquete, Fedro, Fedón*— de embriagarse con la hermosura, la luminosidad y el calor de la verdad, pero él mismo perdió pronto ese *eros* mágico, se burocratizó y fundó una Academia. Aristóteles distingue pedantemente las propiedades antes coexistentes del ser: por un lado, la verdad *(Metafísica)*; por otro, el bien *(Ética nicomáquea)*; por otro, la belleza *(Poética)*. Desde entonces siempre ha sido así: una verdad filosófica sin bondad ni belleza, la mayoría de las veces prosa reseca, tediosa, mineralizada, exánime. A las escuelas antiguas —epicúrea, estoica y escéptica— le siguió la Escolástica medieval y más tarde, durante la Modernidad, la filosofía —convertida en teoría del conocimiento— se puso ancilarmente, y sin gracia ninguna, al servicio de la ciencia. Academicismos, escolasticismos, cientificismos porfiaron durante largos siglos en el duro trabajo con el concepto, y se olvidaron del corro de Musas que danzan y cantan eternamente celebrando la verdad de los bienaventurados dioses.

Y entonces entró Ortega y Gasset en la historia de la filosofía. Ortega es un filósofo apolíneo, de conceptos bien recortados, diamantinos, luminosos. A Ortega todo el mundo lo entiende y sus ensayos están al alcance de todos los entendimientos. Por otra parte, sus páginas apuntan siempre a lo esencial. Sus escritos sobre metafísica, an-

tropología, técnica, sociología, política, historiografía, estética o teoría de España suscitan con admirable desnudez lo nuclear de cada materia, sin dejarse enredar en cuestiones superfluas o de escuela, interesantes sólo para el gremio correspondiente. Quien lea sus libros se familiariza sin sentirlo con los temas capitales de nuestro tiempo. Allí están, expuestos con claridad meridiana, los asuntos que, oscurecidos y distorsionados por la jerga al uso, desarrollarán más tarde la hermenéutica, el existencialismo, la filosofía analítica, la deconstrucción, el pragmatismo, la teoría crítica, etcétera. A veces su propia claridad confunde, acostumbrados como estamos a asociar «lo profundo» con lo técnico y lo abstruso.

Ortega dijo que «la claridad es la cortesía del filósofo», pero debió explicar qué entendía por cortesía. El modo orteguiano de filosofar rezuma una convicción: la verdad, y sobre todo la verdad filosófica, ha de atraer, por su propia naturaleza, a todo hombre despierto y curioso. Una verdad que es exclusiva de un grupo no es una verdad; a lo sumo —y es mucho decir— es sólo conocimiento. Su destino son las revistas especializadas y las bibliotecas universitarias. Pero si alguien plantea los asuntos auténticamente filosóficos, sobre el sentido de la vida y de la muerte, sobre el mundo y la cultura, sobre el saber y el comunicar y el crear, sobre la sociedad y la historia, todo esto necesariamente incumbe a todo hombre que vive de forma consciente su vida, no sólo al académico, al *scholar*, al investigador del ramo. De manera que la cortesía filosófica orteguiana descansa en una previa concepción ontológica y antropológica: si la verdad concierne a todo hombre, el filósofo debe dirigirse a todos con un lenguaje y un aparato conceptual que no estorbe esa cualidad de comprensión universal.

Pero es que, además —y esto es fundamental—, la verdad es atractiva y seductora, irradiante y cálida como el sol platónico. Ortega no sólo escribe con elegancia, sino que hace de la elegancia una prenda de la verdad. Por eso es tan injusto el reproche de estilista o literato que ya en su época se le endosó y que sólo manifiesta un prejuicio filosófico antiguo contra la amenidad en el pensamiento. La prosa orteguiana persuade, convence, entretiene. ¿Dónde está dicho que la filosofía no pueda divertir y aficionar al lector? Si Platón expulsó a los poetas de su república, con un gesto que simboliza el duradero asentamiento del aburrimiento en la filosofía, Ortega los restituye en su posición y, con ellos, a la Musa que los inspira. Con su acento vibrante, jubiloso, exuberante y gozador, Ortega une la belleza y la

emoción a la rigurosa verdad y así cambia el aburrimiento de la tradición filosófica por una racionalidad amable y lujosa.

Ortega fue un filósofo hondamente cívico. Su pensamiento convida al lector a ser un ciudadano maduro, socializado y responsable, y en una pluralidad de ocasiones y contextos teóricos ofrece un arsenal de razones convincentes a favor de la civilidad y contra la marea de la barbarie en pleamar. Incluso cuando, en su segunda etapa sobre todo, desarrolla argumentos relativistas o historicistas de sabor antimoderno, que serán luego retomados por la posmodernidad, lo hace con su característica prudencia, moderación y buen estilo, de manera que se diría que civiliza la posmodernidad aun antes de que ésta se entregue a sus conocidos excesos.

Uno no puede evitar pensar que el radicalismo de la filosofía de Nietzsche o de Heidegger, su nihilismo delirante, su exagerado desprecio de toda la tradición filosófica anterior, su intención titánica de destruirlo todo y empezar de nuevo, están relacionados de alguna forma con la misantropía de sus vidas y con su insuficiente sociabilidad personal. Cuando alguien frecuenta salones, buena sociedad, damas inteligentes y hermosas, periódicos y tertulias, como hizo Ortega, aprende a comportarse con modales y tiene eso que se llama «mundo». Un filósofo con «mundo» tenderá a formular un sistema propicio a la convivencia entre los hombres. El aislamiento del filósofo solitario, que se siente inseguro y torpe en sociedad, será en cambio proclive, por efecto compensatorio, a las ensoñaciones irresponsables de autoexaltación individual. Nadie debería permitirse escribir en un libro lo que no se vea con fuerzas para exponer sin sonrojarse en una asamblea de hombres y mujeres refinados y razonables. «Brillar en sociedad» es un test de razonabilidad de las hipótesis filosóficas, y ahí Ortega alcanzó la cumbre máxima. Si la humanidad se levantara una mañana nietzscheana o heideggeriana, se precipitaría al punto a la anarquía; si se levantara orteguiana, sería, cuando menos, más habitable que la actual. En ese sentido, Ortega fue el gran educador del siglo XX, como Goethe lo fue del XIX.

No se trata de exaltar en triunfo a Ortega y Gasset, ni mucho menos. Él mismo lamentó no haber escrito los libros que había planeado para su sistema, interrumpido por mil solicitudes periodísticas y políticas que le reclamaron, por lo que su obra completa aparece fragmentada en centenas de artículos periodísticos, ensayos, colaboraciones, cursos y conferencias. Su estilo acusa a veces un tono declamatorio más propio del XIX, trufado de barroquismos verbales que a

nuestros oídos del xxi resuenan a veces a metal antiguo. Hay filósofos más originales, más creativos, más innovadores o más geniales que él, aunque pocos derrochan tanto talento. La falta congénita de sentido religioso para la totalidad de lo existente resta a veces a sus escritos metafísicos el hálito de grandeza de otros clásicos del pensamiento occidental; cuando Ortega murió, Heidegger escribió una breve nota necrológica en la que refería un encuentro entre los dos y lo mucho que le había impresionado el «positivismo» del español. Por último, Ortega, siempre tan alerta de la actualidad, tan en vanguardia, tan avizor de los nuevos signos, no vio, sin embargo, el avance de las dos grandes novedades culturales del siglo xx: la finitud y la igualdad, que, unidas, estaban preparando una transformación del orbe espiritual y social sin parangón en el pasado. Su actitud de fondo es la de una subjetividad panvitalista y aristocrática, lo cual le sitúa, en esos aspectos, a la espalda de los tiempos.

«¡Dichoso aquel de quien se prendan las Musas! Dulce le brota la voz de la boca», se lee en la *Teogonía*. La voz de Ortega fue apolínea, elegante, cortés y civilizada, y todo indica que las Musas se prendaron de él. Hay, pues, que imaginar al filósofo pastor al pie del Helicón viéndolas danzar en corro y cantar y recibiendo el encargo de celebrar la verdad. Con él las hijas de Zeus y Mnemosina se reconciliaron finalmente con la filosofía, después de siglos de enemistad.

Un ruego final: que cuantos venimos detrás de él produciendo prosa filosófica no pongamos otra vez en fuga a las Musas por nuestra falta de modales.

JAVIER GOMÁ LANZÓN

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

JOSÉ LASAGA MEDINA

Las abreviaturas utilizadas para citar los escritos de Ortega y Gasset son las siguientes:

AP	Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia
AT	Las Atlántidas
EA	Ensimismamiento y alteración
EE	El Espectador (seguido del cardinal que indica el volumen)
EI	España invertebrada
ETG	En torno a Galileo
FHH	La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología
GW	Goethe sin Weimar
HS	Historia como sistema
IC	Ideas y creencias
IHU	Sobre una nueva interpretación de la historia universal
IT	Idea del teatro
MQ	Meditaciones del Quijote
MT	Meditación de la técnica
NVNR	Ni vitalismo ni racionalismo
PCM	Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes
PEO	Prólogo a una edición de sus obras
PGDD	Pidiendo un Goethe desde dentro
PHFB	Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier
PLE	Prospecto de la Liga de Educación Política Española
PMRV	Principios de metafísica según la razón vital
POC	Personas, obras, cosas
PPA	Prólogo para alemanes
QF	¿Qué es filosofía?
RM	La rebelión de las masas
RP	La redención de las provincias y la decencia nacional
RR	Rectificación de la República
TNT	El tema de nuestro tiempo
VNP	Vieja y nueva política

Las citas de obras que no se incluyen en esta edición (vols. I y II) se remiten a la edición de *Obras completas* (2004-2010), indicando el título del escrito (con su sigla correspondiente), el volumen (con número romano) y la página (con árabe). El escrito *¿Qué es conocimiento?* se referencia según la edición de 1984.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ENTRE LA VIDA Y LA RAZÓN

El hombre —esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo— es la suma de aparatos con que vive, y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo.

ORTEGA Y GASSET

Una vida humana ofrece dos paisajes muy diferentes, según se la mire desde fuera o desde dentro. Quizá sea éste el caso más claro de multiplicidad de perspectivas que parecen pedir las cosas humanas. Lo que se contemple desde dentro nunca podrá verse desde fuera, y viceversa. El privilegio de la intimidad, acceder a lo que nadie más puede contemplar, conlleva un riesgo, el solipsismo. Acaso lo contemplado no pueda ser compartido, comprendido por otro, lo que hace vano el intento de comunicarlo. La confesión es un género fallido cuando su autor no descuenta los trampantojos y autoengaños que la soledad constitutiva de la vida humana conlleva y cree de buena —o mala— fe que puede contar toda la verdad. Pero la mirada exterior que el otro arroja sobre una vida que quiere conocer hasta sus entrañas está condenada a resbalar sobre una superficie de hechos y dichos que en el mejor de los casos serán pistas, inspiración, pautas de «lectura», pero nunca conocimiento cierto. En suma, y dicho con un punto de exageración, desde dentro la vida humana es *inconfesable*, y desde fuera, un misterio *inaccesible*.

Ortega resumió estas ideas sobre el autoconocimiento de la vida humana con ironía cuando contó en una ocasión que, ante la pregunta que le hizo una señora: «¿Es usted el señor Ortega?», se le ocurrió responder: «Señora, nada más que vagamente». Pues era claro que la «leyenda Ortega» (la vida pública y social del escritor)

por la que la señora preguntaba no coincidía demasiado con la vida auténtica del filósofo. Y añadía que todos llevamos una doble existencia, «la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad» (GW, x, 28). El Ortega para sí mismo o ensimismado será siempre un secreto perfectamente guardado.

Lo que esta introducción aspira a ofrecer son puntos de vista, «modi res considerandi», como decía el propio Ortega en su libro inicial, *Meditaciones del Quijote*, sobre su vida y su obra. Y para ello, lo mejor es partir de la pregunta: «¿Quién fue Ortega para nosotros?». Un hombre que escribió en periódicos, revistas e influyó en alguna medida —más bien escasa— en los acontecimientos políticos de su país durante el primer tercio del siglo xx. Un profesor de filosofía, y quizá filósofo, un publicista, una especie de híbrido a medio camino entre el intelectual y el periodista; un político sin temple que se cansaba de la dureza del día a día de la lucha partidaria. Y también: «a la vez que profesor de universidad —decía Ortega de sí mismo—, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, "hombre de mundo", algo así como párroco, y no sé cuántas cosas más» (PPA, IX, 126).

La tensión entre la filosofía y la política que recorre desde sus inicios en Grecia la historia de la filosofía occidental está presente, casi como una espina dorsal, en la vida pública de Ortega. Sus más cercanos discípulos no se ponen de acuerdo. Para Antonio Rodríguez Huéscar, la vocación de Ortega fue la filosofía y sólo la filosofía, pero su circunstancia española le obligó a intervenir en política y a ser agente cultural: filósofo en la plazuela del periódico. Para José Gaos, Ortega tuvo ante todo la vocación de la cosa pública: fue un político que se ocupó en filosofía. Lo importante es si la ocupación primordial y el gusto que impone la *vocación*[1] al viviente fueron, en el caso de Ortega, la filosofía o la política, pues la apariencia biográfica que resulte en uno y otro caso será muy diferente. Lo que sí está claro es que, más de cincuenta años después de su muerte, la polémica sigue activa sobre si Ortega fue un filósofo, un hombre de pensamiento y meditación que sufrió y lo pasó mal cuando tuvo que intervenir por deber en la cosa pública, o, por el contrario, fue un hombre público

[1] Nos servimos del término en el sentido estricto que tiene en la doctrina metafísica de la vida humana, según la cual la vocación constituye nuestro más auténtico yo, no como algo dado por la naturaleza, sino como «un programa de vida» que es menester ejecutar. Véase, por ejemplo, una de las más completas presentaciones del concepto en *En torno a Galileo*.

que gustaba del poder pero que no se atrevió a intervenir directamente en las luchas políticas de su tiempo y usó la filosofía como escudo. El lector debe saber que quien esto escribe tiene una idea formada: Ortega fue, ante todo, un filósofo —no se juzga de qué entidad o importancia— en un lugar y en una lengua sin tradición filosófica y en un tiempo en que la filosofía misma —y la vida histórica que la sustentaba, Europa— se disponía a entrar en una crisis profunda.

En el prólogo de 1932 a una edición de sus obras afirmaba que el único principio metodológico que permitiría arrojar luz sobre su obra es el de la *circunstancialidad*. Sería la suya una obra dictada por la circunstancia. Sus temas no habrían obedecido a la necesidad interna de la idea sino al requerimiento «mundano» de los acontecimientos. Al contemplar la obra de Ortega en su conjunto, esto parece evidente y el motivo que determina su grandeza y sus limitaciones. Pero adoptado como principio hermenéutico o como guía de lectura, aconseja buscar en la obra un orden interno basado en la obra misma y en las intenciones del autor y no en una ordenación académica basada, por ejemplo, en las influencias. También aconseja no despachar sin más la obra de Ortega como ensayismo sin fuste filosófico, porque puede haber más de una forma de practicar la sistematicidad en filosofía.

Más que secuenciar la filosofía en «etapas» o fases conceptualmente separadas como hacen algunos autores (José Ferrater Mora, Ciriaco Morón Arroyo, Pedro Cerezo[2] y otros) prefiero establecer dos épocas no unidas dialécticamente, aunque habría buenas razones para ello, dada la gran cantidad de asuntos que tienen continuidad en el pensamiento de Ortega. Si las presento separadas por una cesura es porque existe una diferencia de nivel.

Hay una «primera navegación», después de la fase inicial de formación, en la que Ortega ensaya una filosofía articulada sobre la diferencia vida/cultura, pensada desde la categoría central del sujeto, concebido a la manera kantiana, y orientada hacia una antropología

---

[2] Las razones que expone Pedro Cerezo en la nota 1 de su estudio *La voluntad de aventura* (1984, pág. 15) para rechazar las divisiones que proponen en la evolución de la obra de Ortega Ferrater Mora y Morón Arroyo me parecen plenamente convincentes. Si tampoco nos sirve aquí la que propone el propio Cerezo es porque él adopta como criterio de la división el binomio vida/cultura y nosotros nos centramos exclusivamente en la circunstancia biográfica y en el proceso de maduración interno de la obra. *Vid.* José Ferrater Mora (1973) y Ciriaco Morón Arroyo (1968). La articulación de la evolución de Ortega en dos «navegaciones» está ya en Gaos (1957).

filosófica cuya función teórica fundamental sería la de ampliar el campo de objetos de los que podría ocuparse la razón pura idealista. El sujeto de racionalidad sería ahora el hombre como una totalidad no escindida en cuerpo y espíritu o sensibilidad y razón.

La «segunda navegación» se iniciaría cuando Ortega cae en la cuenta de que dicha búsqueda no escapa al error idealista, ya que intenta fundamentar el conocimiento sobre una realidad cósica o sustancial. A mi juicio, la verdadera superación del idealismo, que Ortega se da como programa ya en la «primera navegación», no se inicia eficazmente hasta las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* Dicha superación está vinculada al abandono del programa «antropológico» de los años veinte, abandono que supondría: disolución de la entidad «hombre» en la «realidad radical» *vida humana de cada cual*, y la redefinición del modelo de la «razón vital» en términos de «razón histórica» o, si se prefiere, «razón viviente histórica».

LOS INGREDIENTES DE UNA VIDA

Decía Wilhelm Dilthey que la vida humana es una compleja mezcla de tres componentes: destino, carácter y azar.[3] En su teoría de la biografía, Ortega perfeccionó esta fórmula, redefiniendo el destino como aquello que constituye la dote de la circunstancia, el conjunto de situaciones, «facilidades», instancias a las que se ve consignado el yo para hacer su vida; también de «dificultades». El carácter se transforma para Ortega en el proyecto de vida, en la «necesidad» interna que mueve la vida en pos de una meta no tanto mundana como de sentido y realización de una vocación. Finalmente, el azar es la componente no «orgánica» —la llama Ortega— de la vida humana. Irrumpe en los planes y en los propósitos de manera que introduce en las vidas un elemento de indeterminación e imprevisibilidad que en cierto modo contrapesa el componente del destino. El azar se hace visible por las fechas en que ocurren las cosas, comenzando por la del nacimiento y la muerte que levantan y abaten el telón sobre el escenario en que transcurre una vida.

---

[3] «"La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter." Así dice Dilthey hacia el final de su larga vida, que había mantenido sin descanso inclinado sobre el secreto de la vida humana en general» («Guillermo Dilthey y la idea de la vida», VI, 226).

La de Ortega comenzó un 9 de mayo de 1883, en el número 4 de la calle Alfonso XII de Madrid, el año en que Friedrich Nietzsche alumbraba su *Zaratustra* y Marx moría en Londres, y terminó un 18 de octubre de 1955 en la misma ciudad, dando lugar a un entierro multitudinario que, a juicio de algunos historiadores del período, marcó el comienzo de la resistencia antifranquista. Era hijo de José Ortega Munilla, novelista y periodista, director durante años de *El Imparcial* y editor de la importante página literaria «Los lunes del Imparcial», y de Dolores Gasset Chinchilla, hija del fundador y propietario del citado diario, Eduardo Gasset y Artime. Tuvo tres hermanos: Eduardo —alto cargo del Partido Socialista Obrero Español y que murió en el exilio venezolano—, Rafaela y Manuel.

Estudió el bachillerato con los jesuitas de Málaga, de cuya pedagogía no guardará buen recuerdo, según el comentario que dedicó a la novela de su amigo Ramón Pérez de Ayala, *A.M.D.G.* Inició los obligatorios estudios de derecho en la Universidad de Deusto, pero consiguió liberarse de la carga antes de terminar y licenciarse en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid en 1902. En 1904 defendió su tesis doctoral («Los terrores del año mil»); en 1908 ganó la cátedra de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio, y en 1910 opositó con éxito a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, que había dejado vacante la muerte de Nicolás Salmerón. Ese mismo año se casó con Rosa Spottorno.

El azar de las fechas sirve de guía para nombrar los principales hitos de una vida que, desde su interior, no ofrece grandes sucesos de los que suelen propiciar una novela de las del género «histórico». En 1902, con diecinueve años, publicó su primer artículo («Glosa. A Ramón del Valle-Inclán», en *El faro de Vigo*); en 1905 viajó a Alemania (Leipzig y Berlín): era el primer centenario del *Quijote*; volvió allí en 1907 y en 1911, en ambas ocasiones a Marburgo, para aprender de los neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp.[4] No fue poco lo que produjo en

[4] En su magnífica biografía de los años de juventud, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente (1902-1916)* (2006, pág. 221), Noé Massó resume con precisión poética lo que fueron aquel puñado de años de aprendizaje: «Los escritos de mocedad de José Ortega nos han permitido ir conociendo sus ideas, su intimidad, la trama de sus vivencias: el verano del despertar, el año de los dolores, el año del literato, el verano de La Colonia, la reconstrucción de Leipzig, los meses de Berlín, el verano del celtíbero, la encrucijada de Marburgo, la militancia neokantiana, la recuperación estética, la intervención política, el problema de Adán. El recorrido se ha vertebrado alrededor de la pregunta por el sentido, resuelta por el joven Ortega en la búsqueda y realización consciente de un

artículos de periódicos en estos primeros años de vida pública, sobre todo en *El Imparcial*, que dirigió por algún tiempo su padre José Ortega Munilla y que estaba vinculado a la familia de su mujer, los Gasset.[5] En estos años también inició su actividad de promotor cultural ayudando a fundar revistas —como *Faro* en 1908 y *Europa*[6] en 1910— y polemizando con casi todos los grandes de la generación del 98, especialmente con los que tenían más densidad ideológica, como es el caso de Miguel de Unamuno, al que se opuso sobre el motivo de la «europeización de España», tesis central de la política orteguiana de estos años, inspirada en Costa; también polemizó con Ramiro de Maeztu y Azorín. Y entre los políticos, con Gabriel Maura. Toda la actividad pública de Ortega, antes de su retirada de 1915, estuvo orientada por la oposición a un régimen político que consideraba agotado y por una cultura que, valiosa por sus individualidades, era incapaz de convertirse en una influencia eficaz y cambiar la situación del país. El título de la conferencia que dio en Bilbao, «Pedagogía social como programa político», nos da simultáneamente la doble vertiente en que aspiraba a moverse y la conexión esencial que esperaba establecer entre la política y la filosofía.[7]

Ramón Pérez de Ayala retrató a Ortega, en la época en que dictó su conferencia «Vieja y nueva política», en el personaje de Antón Tejero de la novela *Troteras y danzaderas*:

> Era un joven profesor de filosofía, con ciertas aspiraciones de carácter político, y había arrastrado a la zaga de su persona y doctrina incipiente, mesnada de ardorosos secuaces. Aunque sus obras completas filosóficas no pasaban todavía de un breve zurrón de simientes de ideas, habíale bastado tan flojo bagaje para granjearse la admiración de muchos, la envidia de no pocos y el respeto de todos [...]. La admirable pureza inte-

---

sentido, que genera una dialéctica de "*ensimismamientos y alteraciones*" en juego con sus circunstancias».

[5] Véase el amplio estudio que dedica José Ortega Spottorno a su abuelo en *Los Ortega* (2002). *Cf.* capítulo III, «José Ortega Munilla (1856-1922)». Para lo que sigue, Javier Zamora (2002) y Mercedes Martín Luengo (1996).

[6] Manuel Martínez Alzamora dedica sendos capítulos a estudiar a fondo la trayectoria de ambas revistas en *La Generación del 14, una aventura intelectual*, Madrid, Siglo XXI, 2006. Para *Faro*, págs. 99-136, y para *Europa*, págs. 137-160.

[7] Busca la autoridad de Platón para justificar su ideal: «La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social» (POC, II, 97). Y añade poco después: «La pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política» *(loc. cit.)*.

> lectual de Tejero trasparecía en sus ojos, de asombrosa doncellez y pureza, sobre los cuales las imágenes de la realidad resbalaban sin herirlos. Contrastaba con la doncellez de los ojos una calvicie prematura. La forma y tamaño del cráneo entre teutónicos y socráticos; la armazón del cuerpo, chata y ancha, los pies, sin ser grandes, producían una ilusión de aplomo mecánico, de tal suerte que la figura parecía descansar sobre recia peana. Trataba a todo el mundo con magistral benevolencia, y la risa con que a menudo irrigaba sus frases era cordial y traslúcida.[8]

Pérez de Ayala acierta en lo esencial. Primero, los ojos de Ortega, a los que prácticamente nadie que lo haya tratado ha dejado de referirse; la famosa fotógrafa Gisèle Freund, cuando lo retrató en París hacia 1938, organizó la instantánea en torno a ellos, recurriendo a un suave contrapicado. Segundo, la estatura, escasa pero recia. Tercero, la alegría.

El retrato evoca al José Ortega de 1914. Fue uno de los años decisivos en su biografía. En junio había publicado *Meditaciones del Quijote*, editado con primor por Juan Ramón Jiménez para las ediciones de la Residencia de Estudiantes. Se trataba del primer libro de un Ortega que llevaba más de diez años publicando en diarios y revistas, dando conferencias o asistiendo a congresos; un primer libro tardío para un escritor precoz.

Desde que en octubre de 1913 se publicó el Prospecto de la Liga de Educación Política Española, cinco meses antes de la conferencia «Vieja y nueva política» y ocho de la aparición de *Meditaciones del Quijote*, hasta finales de 1915, Ortega desplegó una notable actividad pública. Ayudó a fundar el *Semanario España*, para que sirviera de órgano de difusión a sus ideas reformistas —«reorganizar la esperanza española»— e intentó hacer política en las inmediaciones del Partido Reformista de Melquíades Álvarez, con quien le unían dos cosas: el rechazo de los partidos oficiales del turnismo, pero la aceptación del marco de juego político de la Restauración, al no cuestionar la monarquía. Aunque el *Semanario España* se publicó hasta 1924, Ortega abandonó su dirección a menos de un año de su primer número (enero de 1915). A comienzos de 1916 se hizo cargo de la dirección Luis Araquistáin. Por primera vez —y no fue la última— Ortega se retiró de la política hacia... la filosofía. Ese mismo año

[8] Ramón Pérez de Ayala, *Troteras y danzaderas*, Madrid, Castalia, 1972, págs. 184-185.

apareció una revista unipersonal, *El Espectador*, que llegó a las ocho entregas, la última en 1934. Algunos estudiosos de la obra orteguiana coinciden en señalar que contiene lo mejor de su producción. Parece el refugio de un fracaso político. En efecto, la Liga no llegó a nada y el *Semanario España* fue un éxito en lo cultural pero no influyó en el panorama político, al menos a corto plazo. Por lo demás, la Liga se disolvió por falta de capacidad organizativa y Ortega rompió con el Partido Reformista de Melquíades Álvarez porque cometió la falta imperdonable de arrimarse al Partido Liberal del conde de Romanones. Es posible que fuera ésta una de las causas por las que abandonó la brega política en algún momento de 1915.

La experiencia vital de esos dos años, que comenzó con la ilusión de un proyecto político de inspiración y hechura filosóficas y terminó en la retirada a una contemplación que se reclamaba pura y trágica,[9] exenta de utilidad, de pragmatismos, se repitió al menos en otra ocasión y en condiciones más dramáticas, por la edad de Ortega y por lo que estaba en juego. Me refiero, claro está, a su intervención en política a raíz de la caída de la dictadura de Primo de Rivera y el advenimiento de la Segunda República.

En 1916 realizó su primer viaje a Argentina. Las «Palabras a los suscriptores» del segundo *Espectador* dan idea de la importancia de las experiencias allí vividas. «*El Espectador* será en lo sucesivo tan argentino como español» (II, 266). Volvió a Buenos Aires en dos ocasiones, en 1929 y en 1936, esta tercera vez con intención de quedarse.

Desde su regreso a España, la actividad principal en la vida de Ortega fue la política, aunque en la forma especial en que él la concebía: formando a la opinión pública desde las páginas de un periódico. Es fácil mostrar como los años en que Ortega publicó muchos ensayos de tema filosófico apenas hay escritura política, y viceversa.[10] Tenemos un ejemplo en las fechas de aparición de los *Espectador*. El segundo se publicó en 1917, a menos de un año del primero. Ahora bien, el tercero se hizo esperar hasta 1921. ¿Qué había ocurrido entre tanto? Podríamos decir que en la historia de España apareció el vera-

[9] *Vid.* en *El Espectador I*, «Verdad y perspectiva» (1916), su primer gran desahogo del fracaso político: «[...] sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia» (II, 161).

[10] Lo demuestro en mi estudio «*El Espectador* como proyecto filosófico», en *Estudios sobre historia del pensamiento español*, Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico, 1998, págs. 233-243.

no de 1917: en pocas semanas, el pronunciamiento de las Juntas de Defensa, la Asamblea de Parlamentarios de Barcelona y la primera huelga general política que las fuerzas sindicalistas y de izquierda lanzaban en Europa para derrocar a un gobierno. Ortega interpretó el primero de los acontecimientos como otra oportunidad histórica para cambiar desde dentro el régimen de la Restauración, pero se equivocó al no ver en el movimiento militar lo que en realidad era, una reacción corporativa que buscaba defender sus propios intereses. De ahí la redacción de «Bajo el arco en ruina» (IV, 751-754) pidiendo Cortes Constituyentes en *El Imparcial*, que estaba a punto de pasar a manos de Nicolás M.ª Urgoiti. Los acontecimientos y la dureza del artículo de Ortega llevaron a abortar la operación y los Gasset recuperaron el mando de la línea editorial, poniéndola al servicio del —por entonces— gobernante Partido Liberal. El resultado de todo aquello fue la salida de Ortega del periódico familiar en el que había escrito desde 1904 y la fundación por Nicolás M.ª Urgoiti de *El Sol*, en el que Ortega escribió casi a diario hasta que otro artículo salido de su pluma desencadenó un proceso que arrebató la propiedad del diario a su dueño. Este artículo se llamaba «El error Berenguer».

La inestabilidad de la crisis del verano de 1917 se hizo endémica y desembocó en la dictadura de Primo de Rivera, hecho que marcó una nueva retirada de Ortega de la política y la vuelta a su actividad filosófica. En pocos años aparecieron en las librerías *España invertebrada* (1922), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Las Atlántidas* (1924) y varios números de *El Espectador*. Con un modesto capital y la ayuda de su amigo Fernando Vela creó la *Revista de Occidente* y desplegó una intensa labor como conferenciante. Fueron los años en que se dejó sentir más su presencia e influencia en la Residencia de Estudiantes y en la Residencia de Señoritas.

En 1928 viajó por segunda vez a Argentina, adelantando en sus conferencias algunos de los grandes temas en los que venía trabajando.

A su regreso en 1929 inició en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid el curso «¿Qué es filosofía?». A lo largo de sus once lecciones, pero especialmente en las dos últimas, «vida humana» pasó a significar la vida humana personal, individual, perdiendo las últimas adherencias naturalistas, subrayándose el aspecto «bio-gráfico» sobre el «bio-lógico» y anunciando su filosofía de madurez, una «segunda navegación», como la llamó el propio Ortega, que en *Historia como sistema* formuló la famosa tesis *«el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia»*. La huelga universitaria con-

vocada por la Federación Universitaria Española provocó el cierre de la universidad, la dimisión de varios catedráticos —entre ellos Ortega— en señal de protesta, y la decisión de aquél de continuar el curso que acababa de comenzar en la «profanidad de un teatro». El resto de las lecciones se dieron primero en la sala Rex y más tarde en el teatro Infanta Beatriz. Se cobraba la entrada.

Poco después Primo de Rivera dimitió, dando paso a lo que alguien llamó con gracia —que tuvo un éxito inmediato— la «dictablanda» del general Berenguer, cuyo objetivo político único era restablecer la apariencia de normalidad institucional de la monarquía después de los años de excepción. La posición de *El Sol* era la de siempre: pedir Cortes Constituyentes. Fue también la de Ortega hasta finales de 1930.

En respuesta a una invitación de la Federación Universitaria de Estudiantes, Ortega dictó una conferencia en el Paraninfo de la Universidad Central, a cuya cátedra de filosofía acababa de ser restituido por el recién nombrado gobierno Berenguer. La «Misión de la Universidad», que tomaba como punto inicial de su reflexión el momento de crisis que atravesaba Europa, contenía ideas muy próximas a las vertidas en *La rebelión de las masas*.

La conferencia se convirtió en una serie de artículos que fueron apareciendo en *El Sol*. El último de la serie terminaba con un juicio de clara intención política. En coherencia con lo que predicaba —que la universidad descendiera al suelo de las luchas públicas cotidianas—, Ortega debía cambiar su actitud hacia la práctica política: a lo largo de muchos, muchos años había juzgado, analizado, interpretado la actualidad, y aconsejado y regañado a sus compatriotas, mas no había pisado la arena de la confrontación. Hasta entonces no había criticado frontalmente a la monarquía como institución. Sin justificación aparente, a la última línea del texto seguía una cita en latín: «Coeterum censeo delendam esse Monarchiam». El acertijo se resolvió antes de una semana, cuando en la primera página del mismo periódico apareció publicado «El error Berenguer» (15-XI-1930).[11]

Es de sobra conocido el contenido y la repercusión que tuvo el artículo, que terminaba con esta histórica invitación: «¡Españoles, vuestro Estado no existe! ¡Reconstruidlo! *Delenda est Monarchia*» («El error Berenguer», IV, 764). Importa destacar que supuso la

[11] Véase la reconstrucción que hace Javier Zamora (2002, págs. 306-307) de las circunstancias que pudieron influir en la redacción del artículo.

vuelta de Ortega a la ocupación política, y en este caso, además de como comentarista —que es lo que había hecho desde la disolución de la Liga de Educación Política Española—, como actor en primera línea. Y, subsecuentemente, la suspensión de su actividad filosófica, justo en el inicio de esa «segunda navegación» a la que nos hemos referido, que esperaba su despliegue en obras sistemáticas que nunca llegaron a escribirse. La aventura política de Ortega, iniciada en diciembre de 1930 con su crítica frontal a la forma del Estado, duró hasta octubre de 1932, en que publicó un «Manifiesto disolviendo la Agrupación al Servicio de la República». En esos veintidós meses de intensa actividad Ortega fundó un grupo político[12] —fiel a sus obsesiones, no era un partido—: la Agrupación al Servicio de la República, que tenía como finalidad ayudar a traer la nueva forma de gobierno, y cuando ésta llegó, temprana e inesperadamente, trabajar en su consolidación institucional. Se presentó a las elecciones a Cortes Constituyentes de junio de 1931 y ganó un acta de diputado por León. Fue líder del pequeño grupo parlamentario de los diputados que la Agrupación que había fundado con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala había obtenido en las citadas elecciones; participó con discursos muy esperados en todos los grandes debates parlamentarios del período de sesiones; publicó una notable cantidad de artículos, la mayoría de los cuales pasó a dos libros que recogen su pensamiento en relación con los acontecimientos de las importantes coyunturas históricas de aquellos años: *La redención de las provincias* (1931), propuesta para la reforma del Estado cuando llegara la crisis de la dictadura de Primo de Rivera, y *Rectificación de la República* (1931), que contenía los tres discursos de Ortega en las Cortes y algunos de los artículos más importantes en relación siempre con aquel presente histórico tan lleno de dramatismo. El libro tomaba el título de la conferencia que dictó en el cine de la Ópera en diciembre de 1931, acaso la de mayor trascendencia biográfica por cuanto se distanciaba de la República. Como su nombre indica, fue una llamada de atención a los responsables del poder público que se ejercía en nombre de una institución que habían contribuido a traer todos los españoles. El ritmo que imprimían los gobernantes a las reformas era demasiado radical para lo que la realidad social de España podía tolerar. Lo que criticaba

[12] El mejor estudio sobre esta agrupación es el de Margarita Márquez Padorno (2003).

Ortega era, una vez más, que se cayera en el particularismo, aunque fuera ahora de signo contrario al que habían practicado los grupos de apoyo a la monarquía, y defendía que

> [...] la República, durante su primera etapa, debía ser sólo República, radical cambio en la forma del Estado, una liberación del Poder público detentado por unos cuantos grupos, en suma, que el triunfo de la República no podía ser el triunfo de ningún determinado partido o combinación de éstos, sino la entrega del Poder público a la totalidad cordial de los españoles (RR, IV, 845).

Hoy se suele leer la conferencia como la madrugadora ruptura de Ortega con la República, acusándola, como acabamos de leer, de los mismos males que habían conducido al fracaso de la monarquía: el particularismo, el mal endémico de la España moderna[13] y la acción directa, esto es, la acción revolucionaria al margen de las instituciones sometidas a ley.

El último acto de relevancia pública en que Ortega intervino fue el debate sobre el Estatuto catalán que tuvo lugar en las Cortes en mayo y junio de 1932: el 13 de mayo dio su «Discurso sobre el Estatuto de Cataluña» (V, 54-72) y el 2 de junio pronunció su «Discurso de rectificación» (V, 73-85).[14] Poco después, en octubre de 1932, apareció en el diario *Luz* un «Manifiesto disolviendo la Agrupación al Servicio de la República». Aunque formalmente suele darse esta fecha como la que marca la retirada de Ortega de la política y el comienzo de su silencio activo sobre las cosas públicas de su país, la última publicación que guarda directa relación con el destino de la República y de España fue una serie de dos artículos que publicó en el diario *El Sol* motivados por los resultados de las elecciones parlamentarias que había ganado la coalición de derechas liderada por José María Gil Robles en noviembre de 1933. El segundo se ti-

[13] El análisis más completo del particularismo se halla en *España invertebrada*, a cuyo examen como causa de los males de España dedica una sección: «La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás» (EI, III, 454).

[14] Ambos fueron publicados por la editorial Revista de Occidente en un tomito cuyo colofón lleva fecha de 14 de junio. El libro se llamaba *La reforma agraria y el Estatuto catalán* y como autores figuraban Juan Díaz del Moral y José Ortega y Gasset. Hubo otra «Segunda intervención sobre el Estatuto catalán» el 27 de julio de 1932 (V, 28-35), que no pasó al libro.

tulaba «En nombre de la nación, claridad», y sus palabras finales pueden leerse hoy como una especie de testamento y despedida de lo que había sido su vida política, su cómo y su por qué, desde que había comenzado a escribir en *El Imparcial* con poco más de veinte años. Pedía a los españoles, especialmente a los jóvenes, que aceptaran su destino:

> Esto es lo que los antiguos llamaban *amor fati*, el amor al sino, el entusiasmo por la tarea que nos es impuesta precisamente porque nos es impuesta y no es un capricho nuestro. La República es el destino que hoy se abre ante los españoles para hacer y rehacer una nación («En nombre de la nación, claridad», v, 290).

Y unos párrafos después concluía: «*Amor fati!* ¡España, por una vez agárrate bien a tu sino» («En nombre de la nación, claridad», v, 294).

Con estas palabras se retiraba de la política y se apartaba de una República que había contribuido a traer pero a la que auguraba un final catastrófico que, sin embargo, vivió como un fracaso personal. En esta ocasión su retirada de la política, a diferencia de las otras, fue absoluta. Quizá demasiado, a juicio de algunos, por cuanto el famoso «silencio de Ortega» sobre los acontecimientos políticos de su país nunca fue interrumpido, ni siquiera cuando las circunstancias hacían más que razonable suspenderlo con una opinión clarificadora[15] acerca de dónde estaba y por qué estaba donde estaba.

Cumpliéndose una especie de ley no escrita en la vida de Ortega, al cese en su actividad política siguió un intenso quehacer filosófico, quizás el más productivo y complejo de toda su vida, hasta que fue interrumpido por el estallido de la guerra civil en julio de 1936 y el inmediato exilio.

El pronunciamiento militar le sorprendió enfermo y refugiado en la Residencia de Estudiantes, que estaba bajo protección diplomática. Allí tuvo lugar el incidente con los milicianos de la Asociación de Escritores Antifascistas que presionaron a Ortega y a otros intelectuales que también se alojaban en sus dependencias, como Juan Ramón Jiménez o Ramón Menéndez Pidal, para que firmaran un

[15] Julián Marías (1983, pág. 361) ha juzgado equivocada la decisión de Ortega: «Yo lamento que Ortega guardara tan hermético silencio [...]. Ciertamente tenía razón al pensar que la palabra más justa puede ser malentendida o manipulada. Pero ¿no se puede malentender o manipular el silencio? La experiencia de Ortega lo prueba hasta la saciedad».

manifiesto de adhesión a la República.[16] El 30 de agosto salía de la Residencia, acompañado de su mujer, Rosa, y de sus hijos, Miguel, Soledad y José, camino de Alicante, para embarcar rumbo a Marsella. Tras una breve estancia en Grenoble, a finales de 1936 Ortega se instaló en París. Fueron años marcados por la precariedad en lo económico; por la enfermedad, que requirió una operación a vida o muerte, en la que intervino su amigo Gregorio Marañón, también exiliado en París, y por un extraño estado de ánimo que podría describirse como de calma en medio de la tempestad. El 23 de marzo de 1937 escribía Ortega a su amiga Victoria Ocampo: «Aquí me tienes con cuatro meses de París encima. El balance de ellos no es difícil de hacer. Llegué a mediados de noviembre, aún enfermo. No mejoré decididamente hasta bien entrado diciembre».[17] Seguían algunas consideraciones sobre la organización de los asuntos cotidianos, y unas pocas líneas después añadía:

> Como hace más de un año que no podía trabajar he sentido un apetito gigante de ello y he leído y he pensado enormemente. Por debajo de las preocupaciones que mi país me causa y de las que mi situación y mi destino me inspiran, debo decirte que he conseguido sentir una profunda calma y que en el fondo de mi ser ha vuelto a manar un hontanar dulce.

Aunque tan benigna situación en lo intelectual se interrumpió por un agravamiento de la enfermedad que provocó la operación mencionada (realizada en 1938), es posible que el fruto de su trabajo sea lo que leemos en los añadidos a *La rebelión de las masas* tal y como la conocemos hoy: el «Epílogo para ingleses», «En cuanto al pacifismo» y el «Prólogo para franceses».

Cuando faltaban unas pocas semanas para que estallara la Segunda Guerra Mundial, Ortega llegó a Argentina con la idea de

---

[16] Para una evocación muy directa del episodio, véase la narración que hace Soledad Ortega, la hija del filósofo, en primera persona, por haber sido testigo y actor en el incidente, en «Relato», *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida 1883-1955*, Ministerio de Educación y Ciencia y Fundación José Ortega y Gasset, 1983, pág. 47. Una reconstrucción del incidente en Andrés Trapiello, *Las armas y las letras*, Barcelona, Planeta, 1994, págs. 72-73. Y para una descripción del ambiente general de aquellos días posteriores al 18 de julio de 1936, José Ortega Spottorno (2002), especialmente el capítulo IX, «El viento de la guerra», págs. 375-380. Véase también la exposición de los acontecimientos en Javier Zamora (2002, pág. 410 y sigs.).

[17] *Epistolario* [ed. de Paulino Garagorri], Madrid, Revista de Occidente, 1974, págs. 156-157.

instalarse más o menos definitivamente. No fue el caso, y en febrero de 1942 hacía la travesía inversa, camino de Lisboa. Como en París, en Buenos Aires disfrutó de un primer año muy productivo. Editó varios libros, la mayoría de ellos con ensayos escritos en los años anteriores a la guerra civil, como *Ideas y creencias* o *Ensimismamiento y alteración*, cuya parte sustancial la conformaba «Meditación de la técnica», dado en los cursos de verano de la Universidad Menéndez Pelayo en 1933. Impartió varios ciclos de conferencias, como las lecciones sobre «El hombre y la gente» en el Círculo de Amigos del Arte que dirigía su amiga Bebé Sansinena de Elizalde, y las lecciones «Sobre la razón histórica» en la Facultad de Filosofía y Letras.[18] Pero el ambiente era adverso y todo se torció. Ortega tocó fondo en su propio naufragio. En una carta a Victoria Ocampo, fechada en Buenos Aires a 4 de octubre de 1941, se disculpaba por no haber ido a verla y le explicaba el motivo: «No he podido ir a verte ni puedo aún, por la sencilla razón de que *no tengo fuerzas*». Pocas líneas después añadía: «Pues haz el favor de imaginar un momento que en vez de una te fallasen a la vez todas las dimensiones de la vida y con ello tendrías una idea de lo que a mí me pasa».[19] Ortega Spottorno acertó al titular el capítulo en que describía la tercera residencia americana de su padre «Tres años en una Argentina inhóspita».[20]

El regreso a la vieja y lacerada Europa en 1942 mejoró su ánimo y le deparó otro feliz período de actividad intelectual. Ortega vivió para sus lecturas y para su familia, con pocos contactos con la sociedad lisboeta. Para nosotros, lo más relevante es que en el tiempo que va de 1942 a 1946 —año en que volvió a España, aunque mantuvo la residencia en Lisboa— Ortega dio un impulso decisivo a la elaboración de su filosofía. Algunos textos breves que él mismo

---

[18] Hay que añadir la conferencia que dictó sobre el humanista Juan Luis Vives en el acto conmemorativo de los veinticinco años de la Institución Cultural Española. *Vid.* Marta Campomar, «Los viajes de Ortega a la Argentina y la Institución Cultural Española», en *Ortega y la Argentina*, Buenos Aires, FCE-Argentina, 1997, pág. 145. En el mismo artículo, Marta describe la situación del filósofo en la Argentina en los siguientes términos: «Ortega sentía que poco o nada tenía que decir sobre España o Europa, en un ambiente hostil y conflictivo como era el que se vivía en Buenos Aires entre españoles exiliados, la colectividad, y las autoridades argentinas» (pág. 146). Véase de la misma autora su monumental *Ortega y Gasset en la curva histórica de la institución cultural española*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

[19] *Epistolario*, *op. cit.*, págs. 168-169.

[20] José Ortega Spottorno (2002, pág. 386).

publicó —como los prólogos a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier (1942) o el antepuesto a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes (1942)— conforman la parte visible de una masa de escritura de la que salieron después de su muerte textos tan importantes como *La idea de principio en Leibniz* (1946), *Origen y epílogo de la filosofía* (1953) o la reconstrucción de *Notas de trabajo. Epílogo*, que llevó a cabo José Luis Molinuevo. Aunque en la última década de su vida Ortega escribió mucho y publicó bastante, lo producido en ella es menos decisivo desde el punto de vista de la filosofía primera, que aspiraba a ser la razón viviente o histórica. En ese sentido, ensayos como *Historia como sistema* e *Ideas y creencias*, escritos antes de la ruptura inducida por la guerra, constituyen el precedente lógico de la investigación que llevó a cabo Ortega en su retiro portugués, cuya búsqueda era un nuevo intento de responder a la vieja pregunta ¿qué es filosofía?, consciente de que aspirar a ser sistemático exigía esclarecer el sentido mismo de ese extraño quehacer que ocupaba un no menos extraño lugar en esa realidad enigmática que es la vida humana.

La decisión de establecerse en Portugal revelaba la añoranza de España que Ortega debía sentir. No resulta extraño que, terminada la guerra mundial con la indiscutible victoria aliada y en una coyuntura internacional de presión sobre el régimen franquista, se decidiera a pasar unos meses en suelo español y veranear en Zumaya, cerca de su amigo Ignacio Zuloaga, en donde tan gratas estancias había pasado en los años veinte. Por contraste, la vuelta de Ortega a España, en la primavera del año siguiente, a las calles de Madrid, al cielo de la meseta o a las playas del Cantábrico, se produjo bajo la conciencia de la vejez. «A España no se puede volver más que a encallar como un barco viejo», dice Ortega en cierta ocasión.[21] Y al iniciar su conferencia en el Ateneo madrileño, en el primer —y último— acto oficial en una institución del régimen, presentó su propia figura proyectándola en la de otro hombre viejo que vuelve fatigado del exilio, con la cita del romance «Viejo que venís el Cid / viejo venís y florido» ([«Introducción de la conferencia en Madrid»], IX, 880).[22]

---

[21] Citado por Mercedes Martín Luengo (1996, pág. 148).

[22] Y todavía hay otra alusión a la vejez, perdida en una referencia a pie de la nota 368, rescatada por la edición de Molinuevo, pero tan expresiva que merece ser citada: «Yo no soy un americano cualquiera, improvisado sobre la aterida desnudez de una tierra virgen, soy un viejo chino de Europa por cuyas venas fluyen treinta siglos», *Notas de trabajo. Epílogo*, Madrid, Alianza, 1994, pág. 238.

Tomada la decisión de abrir casa en Madrid, la cuestión era: ¿cómo volver?, ¿cómo *situarse* en relación con las autoridades franquistas?, puesto que el pasado de Ortega, con su gran calado de hombre público, no toleraba un regreso estrictamente *privado*. En ese contexto hay que interpretar el acto de aceptar la invitación que le cursó Pedro Rocamora, que acababa de ser nombrado director del Ateneo, para dictar la conferencia con motivo de su reapertura. Es difícil adivinar las razones por las que Ortega consintió en un compromiso que le convertía en rehén de las autoridades del régimen, al menos en lo que respecta al uso de su imagen y a la posibilidad de tergiversar sus palabras, como fue el caso.[23] Por supuesto que el tema elegido carecía de dimensión política —otra cosa era impensable—, pero el exordio que Ortega antepuso a su reflexión sobre el teatro y su razón de ser en la vida humana fue concienzudamente malinterpretado, comenzando por el sencillo expediente de citarlo mal. Después de una amplia reflexión sobre el horizonte histórico en que se encontraba España, lleno de matices, llegó la provocación: nuestro pueblo, en contraste con la mayoría, «lleno, sin duda, de defectos y pésimos hábitos, da la casualidad que ha salido de esta etapa turbia y turbulenta época con una sorprendente, casi indecente salud». E inmediatamente matizaba: «esa inesperada salud histórica —digo histórica, no pública—, esa inesperada salud con que nos encontramos la perderemos nuevamente si no la cuidamos»[24] ([«Introducción de la conferencia en Madrid»], IX, 881). Como decía con anterioridad, la frase y el gesto fueron sistemáticamente malinterpretados, primero por los franquistas y los nacional-católicos y luego por la tradición de izquierdas, que desde mediados de los sesenta convirtió a Ortega en uno de los intelectuales mejor maltratados de nuestra reciente historia cultural.

[23] Véase la cuidada reconstrucción de aquel episodio que lleva a cabo Eve Giustiniani en «1946. Las conferencias de Lisboa y Madrid sobre "Idea del teatro"», en *Revista de Estudios Orteguianos* 14-15 (2007), Madrid, pág. 43 y sigs.

[24] Basta con leer esta última matización para reparar en que Ortega no elogia ni aspira a congraciarse con el régimen político. Aspiraría a hacerse entender por la inteligencia que hubiera en España. Pero si no fuera suficiente, el juego de calificativos de que se sirve, todos ellos impropios, invitan, en su extrañeza y amaneramiento, a repensar qué se ha querido decir: *sorprendente, indecente, inesperada* salud de un pueblo. El primero y el último aluden a lo que había de don, de gracia concedida en aquella salud que no era fruto de una guerra indecente, sino de la capacidad de recuperación y de sufrimiento de un viejo pueblo español al que Ortega había admirado siempre.

No es menester insistir más en aquel error, que el propio Ortega debió percibir como tal, y prueba de ello es que se mantuvo cuidadosamente al margen del régimen y evitó ser nuevamente manipulado. Mantuvo como residencia oficial la de Lisboa, y no volvió a participar en ningún acto público ni a escribir en ningún diario o publicación periódica que estuviera bajo control de la autoridad franquista. Los únicos artículos que publicó Ortega aparecieron en el diario *España*, que dirigía su amigo Fernando Vela en Tánger.[25] No escapaba a esta regla el intento de crear un lugar de encuentro con la sociedad española, y especialmente con los jóvenes. Sirviéndose de una pequeña academia que Julián Marías y Soledad, la hija del filósofo, habían establecido en Madrid para dar clases a los estudiantes que aspiraban a sacar su título de bachiller, fundaron el Instituto de Humanidades para impartir cursos y seminarios académicos. Ortega dictó dos: el curso 1948-1949 habló sobre la idea de historia de Arnold Toynbee, que había publicado poco antes su monumental *A Study of History*, y al año siguiente recuperó para el público madrileño «El hombre y la gente», en el que se prestaba atención a la dimensión colectiva de la vida humana, que tanto volumen ocupa en la dinámica general de las relaciones vida-cultura. El curso a veces se lo considera un tratado de sociología, aunque a mi juicio es algo más. Otros cursos fueron impartidos por Julián Marías, Julio Caro Baroja, Rafael Lapesa, etc. El mundo oficial reaccionó con hostilidad. El diario *Informaciones* se burlaba de los cursos señalando que la audiencia «estaba compuesta de marquesas, toreros y otros intelectuales», y que el mayor milagro de don José había sido el «poner de moda la filosofía y hacer que las marquesas hablen de la nueva interpretación de la historia a la hora del té, y que los toreros lean a Dilthey».[26] Es posible que la dificultad que suponía mantener

[25] Lo publicado en el citado diario, en tres entregas del 7, 14 y 21 de enero de 1952, fue «En torno al "Coloquio de Darmstadt", 1951» (VI, 797-810).

[26] Citado por Mercedes Martín Luengo (1996, pág. 160). Es típico de Ortega reaccionar no defendiéndose sino defendiendo a sus amigos los toreros. Al día siguiente de haber aparecido las citadas alusiones en la prensa, Ortega interrumpió su disertación y observó justo al comienzo de la lección: «Si he nombrado a Domingo Ortega no sólo por su nombre, sino también indicando su profesión —[uno de los toreros más destacados del momento y muy amigo de nuestro filósofo]— es porque algunas sabandijas periodísticas —que hacen el cuco del reloj en las planas de los periódicos y revistas, asomando de pronto el pico para escupir alguna insolencia irresponsable y gratuita, que en este caso queda impune porque saben que

abierto el Instituto sin pedir favores condicionara su cierre al cabo de dos temporadas, pues desde el punto de vista material el público respondió y la aventura constituyó un éxito.

La distancia frente al mundo oficial la mantuvo Ortega de modo absoluto. Cuando, con motivo de su jubilación al cumplir los setenta años, se organizaron algunos actos académicos de homenaje, Ortega se mantuvo al margen. Pedro Laín, rector de la que había sido su universidad hasta 1936, le propuso dar una última clase magistral, pero el filósofo declinó la invitación. También fue requerido, con el mismo resultado, para el curso-homenaje que algunos de sus discípulos y amigos organizaron bajo el título genérico «El estado de la cuestión» en una institución privada como era la Cámara de Comercio de Madrid.[27] No es difícil entender que Ortega prefiriera vivir en la España de Franco a mantenerse en un exilio, de cuya dimensión política se había desentendido intencionadamente tiempo antes de conocerse la duración y la estabilidad que iba a cobrar la dictadura. La polémica siguió durante mucho tiempo, y no es fácil decidir de qué lado caía la razón, entre otras cosas porque el silencio sobre la política española que Ortega decidió mantener en 1932 nunca fue interrumpido, salvo en una ocasión, y de manera indirecta, cuando en el «Epílogo para ingleses» se quejó de que Einstein, al defender a la República, hablaba de lo que no sabía.[28] El famoso «silencio de Ortega» fue difícil de entender entonces y lo sigue siendo ahora. Quizá se debió a dos motivos: la certeza de que, dijera lo que dijera, sería malinterpretado, y la conciencia de ser corresponsable de los desastres que habían sacudido a España.

Como una bendición le debieron llegar las claras señales de que, recuperada la vida cultural europea, se contaba con él en muchos foros internacionales, intelectual y políticamente relevantes. Por supuesto, los alemanes, pero también los anglosajones —ingleses y norteamericanos—, italianos y suizos reclamaron la presencia de Ortega, como ve-

---

en los periódicos españoles no puedo responderles algo como más de una vez y de mazazo he hecho en mi vida— algunas sabandijas periodísticas —digo— han creído que podrían desacreditar estas lecciones y denigrar este auditorio notificando que a ellas asisten toreros» (IHU, IX, 1296).

[27] *Vid.* Javier Zamora (2002, pág. 482).

[28] «Hace unos días, Alberto Einstein se ha creído con "derecho" a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien, Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre» (RM).

remos en lo que sigue. Los franceses le ignoraron. La América hispana quedaba a la espalda —y le daba la espalda, básicamente por razones políticas— de su biografía viajera. Creo que durante esos últimos años se sintió a gusto en su papel de viejo sabio europeo.

Terminados los compromisos con los cursos del Instituto de Humanidades, Ortega estuvo en condiciones de aceptar las invitaciones que el azar de los aniversarios fue trenzando. El año 1949 fue el año Goethe, y en julio viajó a Estados Unidos para participar, en Aspen (Colorado), en el centenario del gran escritor alemán. Pronunció allá dos conferencias: «Sobre un Goethe bicentenario» y «Goethe sin Weimar». Le tradujo directamente el gran novelista Thornton Wilder. Volvió a Europa para asistir en agosto al homenaje que la ciudad de Hamburgo rindió al autor del *Fausto*, y repitió, con cambios, las conferencias dictadas en Aspen, que fueron publicadas este mismo año, en versión alemana, por la revista *Hamburger Akademische Rundschau.* En septiembre fue invitado por la Universidad Libre de Berlín, y en su Aula Magna, abarrotada de estudiantes, dictó la conferencia «Una meditación sobre Europa». Ese mismo año visitó Reino Unido, y la Universidad de Glasgow le nombró doctor honoris causa. A invitación del Hispanic-Luso Council pronunció en Londres una conferencia sobre *La rebelión de las masas.* En 1953 viajó a Edimburgo y Londres, invitado por la Fundación Ford, para participar en el Fondo para el Progreso de la Educación.

En 1951 fue invitado por la Academia de Bellas Artes de Munich a pronunciar unas conferencias sobre «La idea de nación y la juventud alemana». Prolongó su estancia en la ciudad bávara parte de 1952. Volvió de nuevo en 1954 para disertar, en el marco del congreso organizado por el Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici, sobre «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia». El idilio de Ortega con Alemania culminó cuando le nombraron doctor honoris causa por *su* Universidad de Marburgo.

Al mismo tiempo participó en diversos congresos de filosofía, como los Encuentros de Darmstadt. Asistió a dos en 1951, coincidió con Martin Heidegger y presentó la ponencia «El mito del hombre allende la técnica»; en 1953 dio la conferencia «Individuo y organización». En 1951 también asistió a las Rencontres Internationales de Ginebra con la conferencia «Pasado y porvenir para el hombre actual».[29]

[29] En la nueva edición de *Obras completas* los editores han tenido el acierto de incluir en el Anexo el coloquio que siguió a la conferencia y a la que asistieron

En 1955 dio su última conferencia, en la Fundación Cini de Venecia, sobre «El Medioevo y la idea de nación».

Ortega nunca tuvo demasiada afición a viajar. Es fácil suponer que tanta actividad era índice de una cierta incomodidad en su residencia española, por decirlo suavemente, y fruto de la decisión de mantenerse en una especie de medio exilio. En esta situación le llegó la muerte, cuando había cumplido los setenta y dos años. Estando en el norte de España, por Santander, en compañía de su amigo y discípulo el arabista Emilio García Gómez y de sus respectivas esposas, se sintió indispuesto y fue trasladado a Madrid. Después de someterse a una operación en la que se comprobó que el cáncer que le aquejaba se había generalizado, murió el 18 de octubre de 1955.

El episodio del entierro de Ortega, de la manifestación contra el régimen a que dio lugar y de las repercusiones que todo ello produjo al año siguiente ha sido contado en muchas ocasiones.[30] La posteridad de Ortega comenzaba con buenos augurios. Pero sabemos que no se cumplieron. Contar y reflexionar sobre la suerte que experimentó su legado intelectual, primero en los muchos años que aún le quedaban al franquismo, después en la transición política y finalmente en la actualidad constitucional que llega hasta nosotros, es tarea que excede el marco del presente estudio.

EL PENSAMIENTO ORTEGUIANO

Trayectoria pública del joven Ortega. Formación (1902-1914)

Las dos fechas que, en su esquematismo, definen el horizonte de ideas y problemas dentro del cual elaboró Ortega su proyecto filosófico son 1898 y 1914. La primera simboliza la realidad social e histórica que Ortega, junto con sus maestros del 98 y como miembro de su generación, tratarían de superar. La segunda significa el cambio de escenario histórico y, prácticamente, el fin de un siglo, el XIX, cuando no el de toda una época. Pero es también un año decisivo en su bio-

---

prestigiosos filósofos, como Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty o Jean Starobinski. *Cf.* VI, 1108-1128. Las conferencias y los coloquios se habían vertido al castellano con el título *Hombre y cultura en el siglo* XX, Madrid, Guadarrama, 1957.

[30] Véase el cuidado informe documental «Itinerario biográfico. *Otoño de 1955: conmoción por la muerte de Ortega*», de Ignacio Blanco Alfonso, en *Revista de Estudios Orteguianos* 10/11 (mayo de 2005), Madrid, págs. 79-150.

grafía intelectual: publica su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, da la conferencia «Vieja y nueva política», que sirve como presentación en sociedad del programa de la Liga de Educación Política Española, fundada por un grupo de profesores e intelectuales, con Ortega al frente, un año antes. Y aún prepara la fundación del *Semanario España*, cuyo primer número verá la luz un año después, el 29 de enero de 1915. El estallido de la guerra europea abría numerosos interrogantes. Uno de ellos afectaba directamente a los planteamientos orteguianos. ¿Iba a ser Europa todavía la solución para la España en crisis? La guerra era, cuanto menos, el indicador de que algo decisivo de la cultura europea se estaba rompiendo.

La moral pública después de la derrota de 1898:
Europa como solución a los males de España

Como es sabido, el año de 1898 toma su alcance simbólico en España en el hecho de haberse perdido una guerra contra la potencia emergente de Estados Unidos y enajenado las últimas colonias. Pero el clima de pesimismo e inquietud era compartido por el resto de Europa y había comenzado antes, hacia 1890. Hay en esa década cambios muy importantes en literatura, arte y ciencia, y en física y matemáticas se inició la llamada «crisis de fundamentos» que tantos frutos proporcionaría a la inteligencia en los próximos años. Ortega conoce, como sus mayores de la generación finisecular, lo mejor de la literatura y de la ciencia que se está produciendo en Europa. Pero a diferencia de éstos, ha tenido la oportunidad de viajar a Alemania las suficientes veces como para ver con claridad que hay una serie de instituciones que tienen valor por sí mismas: universidades y bibliotecas, laboratorios, cámaras de comercio, sindicatos, independientemente de que las ideas sean en ese momento pesimistas y la finalidad última sobre el sentido a que sirve la civilización europea esté en entredicho. Ortega, a diferencia de Pío Baroja y de Miguel de Unamuno, cree que la crisis de la Modernidad, el síndrome nihilista —que conocen muy bien los tres (aunque lo padecen de muy distinta forma)—, no es un obstáculo de cara a sostener que Europa sigue siendo un motivo ejemplar para la España de la Restauración.

Fue con Unamuno con quien Ortega mantuvo el mayor enfrentamiento en lo que respecta a actualizar las propuestas de regeneración, en la estela de la gran literatura de la crisis del 98 que desde Ricardo Macías Picavea a Ángel Ganivet intentaban determinar las causas de la «decadencia patria», aunque conviene no olvidar que los aspectos más

reformistas, en sentido material, le fueron inspirados a Ortega por Joaquín Costa y su obra clásica de crítica a la Restauración, *Oligarquía y caciquismo* (1902). La polémica en torno a la europeización de España y la respuesta paradójica y antimoderna de Unamuno, «españolizar Europa», se aclara cuando advertimos que estamos ante una discusión en torno al lugar que debe ocupar la Razón, tal y como fue fijada por René Descartes, ante los asuntos de la vida. Ortega es un ilustrado en la estela de Kant, en el sentido de que cree que la razón humana está capacitada para ordenar, mediante los principios, ideales, normas y artificios de la cultura, la vida humana, y hacer de ella algo mejor de lo que era en el pasado.[31] (Aunque desde el principio, como es fácil ver en algunos de sus primeros artículos como «Adán en el paraíso» [1910], la razón debe, a su vez, tener en cuenta a la vida y contar con ella.)[32] Unamuno cree que la razón es parcial, abstrusa y que reseca el corazón humano. En su obra filosóficamente más importante, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), dice: «Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida».[33] La cultura racionalista es una fábrica de confusión y dolor, de la que hay que liberarse rescatando una espiritualidad capaz de fundamentar todos los aspectos de la vida. Ortega pide para España una moral pública basada en la ciencia. Lo que diferencia a Europa del resto del mundo es precisamente ese aspecto de su

---

[31] Por ejemplo: «Para esta sugestión de una mejora indefinida del hombre dentro del cauce de la historia, sin que sea admisible un tipo histórico de bondad y perfección insuperables, quisiéramos hallar un apoyo en el verdadero clasicismo» («Teoría del clasicismo», *El Imparcial*, 2 de diciembre de 1907, I, 126); «El eje de la cultura [...] pasa por todas las naciones donde la ciencia existe y sólo por ellas» («Asamblea para el progreso de las ciencias», *El Imparcial*, 27 de julio de 1908, I, 187); «Sólo que Kant nos ha disciplinado y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa. Esa realidad definitiva es... una Idea» («Algunas notas», *Faro*, 9 de agosto de 1908, I, 202). Las tres citas son de 1907-1908. Y aún en 1910: «Lógica, ética y estética son literalmente tres pre-juicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología» (POC, II, 58).

[32] «El hombre es el problema de la vida.» Y una vez que aclara que toma el término «vida» en un sentido más amplio que el que fijan las ciencias biológicas, escribe: «La vida de una cosa es su ser» y ese ser o «esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones [...]. Cada cosa es una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde del camino necesita para existir del resto del Universo» (II, 65-66).

[33] Edición de Nelson Orringer, Madrid, Tecnos, 2005, pág. 139.

cultura. «Ciencia» es previsión económica, moralidad en las relaciones sociales, esencialmente en el mundo del trabajo, valoración de la obra bien hecha, pulcritud en la política, respeto al otro, condena de la corrupción consagrada por el sistema de partidos turnantes y la práctica del caciquismo. Razón planificadora y técnica, y moralidad pública, son los dos aspectos en que se cifra la propuesta orteguiana de «europeizar España».[34]

Desde el principio, y a pesar de que por estos años anteriores a 1914 Ortega estuvo muy activo, a la hora de la verdad no condensó sus esfuerzos en una acción política convencional, prefiriendo actuar desde la prensa, la cátedra y desde una «liga» de simpatizantes que, sin disciplina de institución, estaba llamada a desagregarse sola. Hay quien considera que fue un grave error. Pero el diagnóstico que hacía Ortega determinó su elección. Creía que no eran «abusos» lo que soportaba la sociedad española, sino que sus usos más constitutivos eran los causantes del desajuste. La corrección de los abusos es cosa de la lucha política. Pero los usos lo son de la pedagogía y requieren un tempo mucho más lento. Ortega quería cambiar el fondo del alma española, no su epidermis.

Desde que Ortega comienza a defender el programa de europeización, hasta que le da su forma definitiva en *Meditaciones del Quijo-*

---

[34] «Me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente a Europa» («La conservación de la cultura», *Faro*, 1908, I, 152). Estas contundentes palabras fueron escritas en el curso de una polémica con Gabriel Maura y reflejan el partido tomado por Ortega: la única salida que abría al futuro era la europeización de España. Y en el curso de otra polémica, ésta con Unamuno, escribía: «Apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa» («Unamuno y Europa, fábula», *El Imparcial*, 27 de septiembre de 1909, I, 256). En otro lugar: «La decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría» («Una respuesta a una pregunta», *El Imparcial*, 13 de septiembre de 1911, I, 458). Y para intentar disipar una sombra que le perseguía, de pecar con su programa de falta de patriotismo, escribía: «Cuando yo hablo de europeización, empero, no deseo en manera alguna que aceptemos la forma alemana de la cultura [...]. Yo ambiciono, yo no me conformo con menos que con una cultura española, con un espíritu español» (POC, II, 84). Podríamos seguir copiando citas en las que Ortega insistiría en lo mismo: en que Europa, la Europa de la ciencia y de la moralidad pública, que en su idealismo neokantiano son inseparables, es lo que resuelve el problema de España, el fracaso que representa el siglo XIX español. Pero también es cierto, y lo veremos en el programa de *Meditaciones*, que no se trata de tomar la ciencia hecha por otros, sino de crear la ciencia propia a partir de la circunstancia nacional. De ahí la remisión a la profundidad de Miguel de Cervantes como núcleo inspirador de su programa filosófico.

te, hay un cambio fundamental que afecta a cuestiones centrales en su filosofía y en su teoría de la cultura. Puesto que lo que Ortega procura es dar a los españoles un conjunto de ideales desde los que cambiar la realidad, es de suma importancia precisar lo que entendía Ortega por ideal en estos primeros años de su vida pública y qué función le reservaba. Esto nos conduce a examinar la relación que tuvo Ortega con la filosofía más en forma que se hacía entonces en Alemania, en Marburgo, a donde llegó después de breves estancias en Leipzig y en Berlín, en cuyas universidades no halló lo que andaba buscando, aunque en ésta profesaba Georg Simmel.

La influencia neokantiana se hace notar muy clara desde el segundo viaje alemán (1907) hasta el tercero (1911). Su expresión más neta la encontramos en la conferencia «Pedagogía social como programa político» que Ortega da en 1910 en la sociedad El Sitio de Bilbao. En ella defiende los valores de la democracia y del socialismo sobre el individualismo egoísta, de la escuela laica y pública sobre la religiosa y privada; en suma, de la cultura sobre la religión. El argumento que proponía Ortega a sus oyentes era sencillo: España no estaba al nivel de la Idea —y la Idea, en el sentido kantiano, era la síntesis de los valores culturales en ciencia, moralidad y belleza— porque no había sabido resolver su programa político en clave pedagógica. Y terminaba: «Regeneración es inseparable de europeización. [...] Regeneración es el deseo, europeización el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde el principio que España era el problema y Europa la solución» (POC, II, 102).

El idealismo neokantiano se mueve en el esquema utópico que confía en que la razón podrá imponer a lo real su forma de ser, a poco que se lo proponga. En 1910 aún comparte Ortega plenamente ese espíritu reformista que tan bien caracteriza a la razón moderna en su doble dirección teórica y política. Pero a raíz de su contacto con la fenomenología de Edmund Husserl, en su tercer viaje a Marburgo, ya catedrático de metafísica por la Universidad Central de Madrid y casado con Rosa Spottorno, comprende que la filosofía neokantiana cae en el mismo error que la filosofía racionalista desde su fundación moderna: no deja ser a las cosas. La defensa que hará en *Meditaciones del Quijote* de una cultura de integración en que los componentes sensibles de la cultura mediterránea que se amalgaman con los racionales de la cultura germana son indicios de que Ortega ha modificado su inspiración filosófica: no es ya el neokantismo, sino la fenomenología de Husserl, como acabamos de observar. Ésta le proporcionaba

una interpretación de los principios de cultura menos incompatible con las formas culturales españolas, en donde venía predominando lo sensible sobre lo ideal, lo individual sobre lo genérico. El lema de *Meditaciones* bien pudiera ser: elevar la vida individual al *logos*.[35] Y el instrumento para llevarlo a cabo era una doctrina del concepto no constructivista, como era la neokantiana, sino respetuosa con la «personalidad» de las cosas: «la misión del concepto no estriba, pues —afirma Ortega en uno de los momentos decisivos de *Meditaciones*—, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida» (MQ). La vuelta a las cosas mismas es la inspiración que hay que buscar tras de los dos ideales que centran la propuesta orteguiana: el reconocimiento de límites y relaciones en las cosas como fuente de sentido; la aceptación de la circunstancia. «Si no la salvo a ella, la circunstancia, no me salvo yo.» Y como veremos, «salvar» es descubrir en la cosa misma su perfección oculta y hacer un esfuerzo para que llegue a ser. España escondía en su seno la posibilidad de llegar a ser Europa en sus escritores, científicos, ingenieros, maestros, agricultores, etc. Ése fue el proyecto a que dedicó Ortega con plena conciencia su juventud.

Ortega ante las generaciones precedentes

Ortega se queja en *Meditaciones del Quijote* de que la cultura española es «adánica», entendiendo por ello el hecho de que cada generación se siente comenzando sus obras y proyectos desde cero, sin tener en cuenta lo que ha realizado la generación anterior. Considera que éste es uno de los vicios del alma española y, en consecuencia, cree que es preciso cambiar el hábito. Pero al mismo tiempo es difícil no advertir el peso específico que «lo nuevo» tiene en el proyecto filosófico-ético-político que diseñan sus meditaciones, concebidas como experimentos de *nueva* España.[36] Probablemente Orte-

[35] El texto que nos sirve de apoyo dice: «Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*» (MQ).

[36] Merece la pena indicar que Pedro Cerezo se ha servido precisamente de esta expresión, «Experimentos de nueva España», para titular la amplia introducción que antepone a su reciente edición de *Vieja y nueva política* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, págs. 11-88), por considerar que es la que mejor cuadra al proyecto filosófico-político que Ortega articula en 1914 entre el programa (táctico) contenido en la mencionada conferencia y el proyecto (estratégico) de *Meditaciones del Quijote*.

ga fue consciente de la tensión de ambas posiciones: necesidad simultánea y antagónica de fundar una tradición y de responder a las exigencias de novedad que plantean las vivencias culturales inscritas en el corazón de la modernidad.

Ortega se enfrentó a la generación que había llegado a la madurez con la Restauración, la de Benito Pérez Galdós, Marcelino Menéndez Pelayo y Juan Valera, pero buscó la alianza con la precedente, a pesar de que era con la que tendría que competir para ganar influencia sobre el público. Como podemos ver al releer el § 5 de la «Meditación preliminar» (MQ), se rechazan los valores intelectuales de la generación que podemos llamar del 1875 —año de la Constitución canovista— porque no han sabido ver la profundidad del *Quijote*. Han perdido el gusto y la capacidad para apreciar los valores superiores: «Léase con detención a Menéndez Pelayo, a Valera, y se advertirá esta falta de perspectiva ["lo grande no se sentía como grande [...]. Y fatalmente lo mediocre y liviano pareció aumentar su densidad"]. De buena fe, aquellos hombres aplaudían la mediocridad porque no tuvieron la experiencia de lo profundo». Como hemos apuntado, no se presenta bajo la enseña de la innovación, sino que invita a refundar una tradición. De ahí que escoja como guía a Cervantes.[37] En este sentido y más allá de sus declaraciones, Ortega actuó como heredero de la Institución Libre de Enseñanza. Vicente Cacho Viu insiste en que a pesar de algunas apariencias, Ortega fue el que mejor interpretó los proyectos de Giner de los Ríos, sobre todo la exigencia de una moral laica, del trabajo, del respeto y de la cortesía cismundana y secularizada, e intentó llevarlos a buen puerto. En «El compromiso público de Ortega en la España de su tiempo» escribe que fue don Francisco Giner de los Ríos «quien en su ancianidad acertó a ver en Ortega el continuador esencial, antes incluso que los discípulos inme-

---

[37] Es sugerente la interpretación que propone Gaos, en uno de sus aforismos inéditos, de que la última parte de *Meditaciones del Quijote*, «Breve tratado de la novela», está pensada para «mostrar cómo el verdadero filósofo podía superar al seudofilósofo y quizá seudo gran crítico Menéndez Pelayo de los "Orígenes de la novela"». *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, vol. XVII, pág. 233. De la importancia implícita de Menéndez Pelayo como figura «contraejemplar» para fijar su propio estilo intelectual da fe lo que escribe a su padre desde Marburgo (febrero de 1906), a raíz de que éste ha publicado en *El Imparcial* un breve defendiendo al polígrafo. Le dice, primero, que «he leído todo M. Pelayo»; y poco después añade: «Si siguiera verías que mi opinión sobre M. Pelayo es resultado de toda mi filosofía y algún día lo verás». *Cartas de un joven español*, Madrid, El Arquero, 1991, págs. 262 y 264.

diatos, de su empeño por implantar en España la moral de la ciencia como fundamento [...] de un nuevo patriotismo».[38]

La presencia de Ortega en los proyectos que inspiró la Institución, como la Junta de Ampliación de Estudios y la Residencia de Estudiantes,[39] así como el buen trato que tuvo Ortega con Giner y sus más inmediatos colaboradores, no deja lugar a dudas sobre este aspecto de la biografía intelectual de Ortega. Otra cosa es la relación que plantea con la generación precedente, llamada del 98 y que debería ser nombrada como la generación finisecular. Baroja y Azorín aparecen en la introducción de *Meditaciones del Quijote*, como temas de sendas meditaciones que probablemente ya tenía escritas, aunque no se publicaran hasta 1916 en los primeros números de *El Espectador*.[40] A Maeztu le dedica el libro, aunque luego se pierda la dedicatoria en ediciones posteriores, impresas cuando Ortega y el bilbaíno se habían distanciado irremediablemente. Y Miguel de Unamuno, el ausente, resulta ser el absolutamente presente en cuanto a inspiración y orientación polémica implícita de las *Meditaciones*.

La reordenación del libro, del que sale el ensayo «Ideas sobre Pío Baroja» y la redacción que suponemos apresurada de las dos primeras partes de *Meditaciones*, fueron motivadas por la aparición de *Del sentimiento trágico de la vida*. Es probable que hasta el uso que se hace en *Meditaciones* de mito del Quijote obedezca a esa necesidad polémica, que se hace más clara cuando Ortega contrapone el quijotismo del personaje, que es la clara proposición «redentora» que dirige Unamuno a sus lectores, al «quijotismo del libro» (MQ), esto es, a la ejemplaridad del autor, Cervantes, como lección de la profundidad filosófica y moral que propone Ortega como modelo a imitar.

Por esos avatares que la historia de las ideas intenta explicar, las generaciones finisecular y del 14 resultan ser de una gran continuidad en temas, lecturas, retos y problemas, pero absolutamente opuestas en su sensibilidad. Fueron los primeros los verdaderos epígonos del Ro-

---

38 V. Cacho Viu, 2000, pág. 53.

39 *Cf.* José Manuel Sánchez Ron en «La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907-2007)», en *El laboratorio de España*, Madrid, SECC y Residencia de Estudiantes, 2007. «Un proyecto compartido de modernización cultural», José García Velasco y Azucena López Cobo, en *El Madrid de Ortega* [ed. de José Lasaga], SECC y Residencia de Estudiantes, Madrid, 2006, págs. 233-264.

40 Para Baroja, *El Espectador I* (1916), «Ideas sobre Pío Baroja» (II, 209-262). Para Azorín, *El Espectador II* (1917), «*Azorín* o primores de lo vulgar» (II, 291-322).

manticismo en España, inmersos en una cultura historicista que les hacía vivir más en el pasado que en el presente, en el que finalmente se refugiaron cuando la dura realidad quebró sus afanes reformistas. Respiraban una atmósfera de decadencia. No supieron ver el espejismo del siglo XX como horizonte abierto, cosa que sí percibieron los miembros de la generación del 14. Fueron más literarios que filosóficos o científicos; más sensibles que racionales; más contemplativos que activos, y carecieron de las capacidades que iban a caracterizar a la generación en que hace su travesía histórica Ortega: confianza en sí misma, sentido y gusto por la innovación, afán reformista.

La inspiración de «Meditaciones»: España como cuestión sentimental, moral y política

La primera palabra de *Meditaciones del Quijote* nos da una clave importante de su estilo. Esa palabra es «lector», y va seguida de puntos suspensivos. Es una llamada, una invitación. También un gesto de complicidad: lector, aquí se te va a tener en cuenta. No eres abstracto ni universal; eres tú con tus dolores y afanes. El propio Ortega hará explícita esta inspiración de su escritura en su preocupación por escribir prólogos para franceses o alemanes, epílogos para ingleses, cartas para jóvenes argentinos, etc. También cuando afirma que su concepción del libro se basa en hacer que evolucione hacia el diálogo.

El lector convocado era muy concretamente la juventud española, al menos la que no se conformaba con el estado de la cosa pública, tras el desastre del 98,[41] desastre que en la visión de Ortega era la culminación de todo un mal siglo, el XIX, y la prueba del desahucio político de la Restauración. Esa carta que inicia *Meditaciones* contiene algunas de las inspiraciones más perdurables de la filosofía de Ortega. Por ejemplo que el oficio del filósofo es el platónico mirar las cosas con la intención amorosa de «salvarlas». La filosofía es «la ciencia general del amor» (MQ), fórmula que toma de Spinoza pero

[41] «Hay seguramente unas cuantas docenas de jóvenes españoles que, hundidos en el oscuro fondo de la existencia provinciana, viven en perpetua y tácita irritación contra la atmósfera circundante. Me parece verlos en el rincón de un casino, silenciosos, agria la mirada, hostil el gesto... No lejos juegan su tresillo, hacen su menuda política, tejen sus mínimos negocios las "fuerzas vivas" de la localidad, los hombres constituyentes de este ominoso instante nacional.» Palabras preliminares de «Ideas sobre Pío Baroja», en *El Espectador 1* (1916) (II, 211). El texto es anterior a *Meditaciones*, donde también aparece en lugar destacado el llamamiento a la juventud; por ejemplo en el prólogo «Lector...» (MQ).

que proviene, en última instancia, de Platón, porque el pensamiento es tarea de relación, de conexión entre seres y personas. «Integración» es una de las claves de este libro porque se opone al mal, que a su juicio es la causa de la situación española, el predominio de la impresión, la falta de una cultura basada en la solidez del concepto:

> Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación del impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario, una integración (MQ).

Estas ideas se condensan en la fórmula: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (MQ). En su brevedad, contiene lo esencial de la filosofía de Ortega, a saber, que la realidad se nos da bajo la forma de actuación de un yo enfrentado a una circunstancia o mundo que ya está ahí cuando llegamos. El mundo, en efecto, está, pero el yo no consiste en un mero estar sino en un tener que hacer la propia vida, actuar en todo momento. Elegir. La otra idea remite a la salvación de la circunstancia: «Dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado». Pero lo primero para «salvar» el mundo no es transformarlo sino comprenderlo. Con esta idea, Ortega se oponía a una vigorosa tradición filosófica que desde mediados del siglo XIX subrayaba la preeminencia de la acción, social o científica, sobre la desprestigiada herencia del pensamiento que cavila —sólo cavila— sobre los significados del mundo. Pero el primer plano de su mundo se llama España.

Meditaciones del Quijote consta de tres partes. La primera, «Lector...», es una especie de introducción no sólo del resto del libro sino de un proyecto filosófico más amplio que habría de continuarse en otras «meditaciones».[42] Ortega las piensa, ya se ha dicho, como unos

[42] En la lista de posibles meditaciones, manuscrita en 1912, se equilibran los temas alemanes y los españoles, haciendo honor a su proyecto de integración. Así, encontramos entre los primeros una «Introducción al idealismo», otra dedicada a «El "Mago del Norte": Juan Jorge Hamann», o una «Invitación a Goethe». Del lado español, Ortega preveía una meditación dedicada a Cervantes: «Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo» y otras dedicadas a Baroja, Azorín, el Greco o el «tema de Don Juan». *Meditaciones sobre la literatura y el arte* [ed. de Inman Fox], Madrid, Castalia, 1988, pág. 29.

ensayos de «reabsorción de la circunstancia», que debe hacer la cultura sobre la vida espontánea y que es a lo que llama propiamente «salvación», transformación de la presencia insuficiente y defectuosa de una cosa en una «posible plenitud». Y el motivo que nos obliga es que, salvando las cosas, nos salvamos nosotros con ellas.

Los «ensayos de amor intelectual» que promete *Meditaciones* son sobre «las circunstancias españolas». España es la amada, el objeto cuyas perfecciones se trata de rescatar como «restos inhábiles de un naufragio». Ese naufragio era, a juicio de Ortega, algo más que una metáfora. Se llamaba Restauración. En realidad, todo el siglo XIX, desde la destrucción del Estado borbónico por la invasión napoleónica, había sido una sucesión de naufragios culminada en el desastre del 98. La España que tiene Ortega ante sí en 1914 y a la que se dirige expresamente es una sociedad desencantada, cuya moral pública hay que reformar, cambiarle el carácter, en la medida en que sea posible. El prólogo de *Meditaciones* termina formalizando el propósito a que obedece el libro con las siguientes palabras: estos ensayos «se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca». A esta consideración sigue la reflexión sobre la impiedad que constituye un «No» sin el compromiso de una proposición afirmativa que Ortega resume en la feliz expresión de que se trata de hacer «experimentos de nueva España» *(loc. cit)*. Experimentar es una tarea práctica que parte de presupuestos teóricos. Algunos de éstos los encontramos en la «Meditación preliminar»: en lo fundamental, una teoría del conocimiento de corte fenomenológico[43] articulada en una teoría de la percepción y una doctrina sobre el concepto que debe servir de apoyo a una nueva forma de ver la cultura, capaz de evitar la abstracción de lo general y la impresión cambiante de lo particular. La cultura es ante todo «claridad». Y la claridad «no es vida, pero es la plenitud de la vida». La teoría de la cultura que plantea la «Meditación preliminar» contiene uno de los *leitmotiv* de la obra de Ortega: la búsqueda de una dialéctica entre vida y cultura concebida de modo que ninguna suplante a la otra, la espontaneidad de lo real a la realidad de segundo orden de los objetos culturales, pero tampoco, como había pasado en la cultura española, que no se llegara nunca al momento de «seguridad y firmeza» que representa el orden cultural de

[43] La influencia de la fenomenología de Husserl en el joven Ortega, cuestión disputada, ha sido defendida por Pedro Cerezo (1984, especialmente el cap. «El mundo de la vida. [Ortega y la fenomenología]», págs. 191-255) y Javier San Martín (1998, *passim*).

los principios. Cervantes era la profundidad, la lección del pasado español para su futuro. Y así, Ortega terminaba esta parte con la siguiente exclamación: «¡Ah! Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado».

La «Meditación primera» se subtitula «Breve tratado de la novela». A pesar del título, no es tanto una reflexión sobre géneros literarios como sobre la posibilidad que éstos encierran de reflejar una concepción epocal del mundo. En realidad, Ortega seguía aprendiendo del *Quijote* y de la metafísica implícita en sus episodios. Al final, se presenta una teoría sobre el héroe. En las páginas que dedica a dibujar su perfil puede verse el origen de sus principales ideas éticas.[44]

Los principios de «limitación» y «circunstancialidad» como núcleo filosófico de «Meditaciones»

El sentido que el amor intelectual espinoziano dona a las cosas, y que es la clave del proyecto de salvaciones, se alcanza por el ejercicio de la comprensión. Comprender es una operación distinta de la erudición, subraya Ortega en «Lector...». La filosofía, en la medida en que aspira a la determinación de un sentido, busca producir síntesis, conexiones ocultas tras la masa indiferenciada de hechos. Pero la clave metodológica de *Meditaciones del Quijote* no está en la búsqueda, a la manera hegeliana, de síntesis arquitectónicamente trabadas y jerarquizadas. Ortega desconfía de los absolutos, no cree posible, o al menos no de entrada —recordemos su militancia reciente en el criticismo kantiano—, la conquista efectiva de una síntesis final verdadera. Le interesa la filosofía «como aspiración, como afán», afán de comprensión. En consecuencia, las meditaciones no son «ciencia» sino ensayos (la ciencia menos la prueba explícita, precisa), no más que *modi res considerandi.* En esta concepción formal del filosofar como un ensayar, «posibles maneras nuevas de mirar las cosas» operan ya dos inspiraciones fundamentales que precisan el estilo de la «nueva mirada»:

a) La limitación que busca el perfil de las cosas y acepta la disciplina del horizonte. Se mira buscando un paisaje, no un Cosmos. Es la inversión de la posición romántica, característica del idealismo alemán.

[44] Para un amplio estudio de la figura del héroe de *Meditaciones del Quijote, vid.* los tres primeros capítulos del libro *Figuras de la vida buena*, 2006, págs. 25-93.

b) La circunstancialidad: la disciplina del paisaje enseña que hay planos próximos, medios y lejanos; que lo inmediato es antes —para ser comprendido y amado— que lo lejano.

Sin duda, la idea más importante de *Meditaciones* es la que se refiere a la circunstancia: «*Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!». El mundo es una trama de cosas mudas, jerarquizadas por su posición en el espacio y el tiempo respecto de un espectador que las vive y experimenta siempre desde una situación determinada. Pero la filosofía a finales del XIX habría olvidado esta obviedad. Los usos intelectuales vigentes entonces aspiraban a la captación de totalidades, moviéndose a partir de abstracciones científicas o ideales culturales («Justicia», «Fraternidad») que se tomaban por la realidad misma. En otros lugares hace Ortega la crítica al culturalismo, que no es sino *pathos* romántico encubierto: nostalgia de absolutos, búsqueda de «lejanas ciudades esquemáticas». La primera meditación que anuncia Ortega en este prólogo genérico lleva el significativo título de «Ensayo sobre la limitación». Aunque no explica el contenido de éste, apunta en qué dirección puede ir. Se trata de dar cauce a la nueva sensibilidad, distinta de la dominante en la segunda mitad del siglo XIX, que «impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida» *(loc. cit)*. En su ensayo sobre Ernest Renan había hecho Ortega el elogio del clasicismo: mesura, cultura como regla que instaura proporción y tolerancia. Contención (POC, II, 33 y sigs.). Clasicismo es pues limitación. La cultura del XIX había sacrificado lo individual y la esfera de asuntos vitales a lo social y colectivo. Ortega recuerda en *Meditaciones* que la vida se nos da bajo la especie de intimidad, de vida personal (MQ). El alcance metafísico de este principio de limitación es importante: afirma que lo real se manifiesta en formas individuales. La vida como quehacer cultural busca poner en primer plano el aspecto *personal* de las cosas, por tanto, desocializarla, deshieratizarla para remitirla a su «fondo insobornable»: a lo que hay en cada uno de nosotros de libre y creador. La cultura en cualquiera de sus manifestaciones es siempre producto del esfuerzo individual: «Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores». La fidelidad a este punto de vista se mantendrá intacta en Ortega a lo largo de su dilatada obra y en todos los órdenes, en el político, que le llevará a desconfiar de todos los movimientos colectivistas que tan intenso pro-

tagonismo iban a cobrar en pocos años; y en el metafísico, afirmando que la realidad radical o lo primero que hay es la vida humana de cada quien.

Textura del alma española a comienzos de siglo. Alcance práctico de «Meditaciones»

Ortega es un platónico peculiar: el mejor camino para llegar a la Idea, al Ideal, es partir de una descripción atenta y devota de la realidad inmediata, dada, que se trata de reformar. El punto de partida metódico se basa en la vuelta a «las cosas mismas» preconizado por Husserl. Y la «cosa misma», en el asunto que nos ocupa, es la textura moral de los españoles, su *éthos* vigente a comienzos del siglo XX. El sentimiento que define el alma de los españoles es el odio, producido por un profundo descontento que viene de muy atrás: «Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio» (MQ). Lo dañino de este afecto, añade Ortega, es que «conduce a la aniquilación de los valores». «Valor» significa aquí las propiedades que confieren a las cosas su ser, su realidad, pero que sólo cobra existencia cuando una mirada atenta es capaz de descubrirlo. El mundo es una textura de cosas conectadas entre sí por el amor. De ahí la tarea que Ortega se propone (y propone a sus iguales, la minoría a la que dirige sus meditaciones) de cara a la reforma de España. El odio conduce al aislamiento. El par valorativo amor/odio, como nombres de posiciones morales, tiene en este texto programático un triple alcance:

a) Metafísico: alude a una tesis de realidad: el amor crea mundo, puesto que éste no es sino la conexión entre las cosas.
b) Ético: el amor se compromete con el imperativo de «salvación» de las cosas.
c) Político: el amor genera comunidad de hombres: «Va ligando el amor cosa y cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial».

Y evidentemente, el odio es lo contrario: «Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores». Y es que el rencor induce graves limitaciones no ya en el corazón, sino en la percepción misma de lo real: niega la realidad porque la

empobrece, suprime diferencias e, incapaz de conceder al punto de vista del otro el más mínimo valor, termina por ignorarlo.

Éste es el diagnóstico a que llega Ortega, influido sin duda por el pesimismo heredado de los miembros de la generación del 98. Es verdad que no se detiene aquí a estudiar la genealogía de ese mal moral que paraliza a la sociedad española. Se trata de superarlo. La diferencia esencial entre Ortega y su generación con la de sus predecesores no está en que la primera tenga ante sí un panorama distinto, más halagüeño, sino en que confiaron en un proyecto de reforma política y cultural y se pusieron a ello. *Meditaciones del Quijote* puede concebirse como el plan filosófico para poner en marcha una reforma espiritual en los hombres y mujeres de la Restauración.

Un proyecto político: la Liga de Educación Política Española.
Y un programa: «Vieja y nueva política»

Hacia 1914 Ortega, que acaba de cumplir treinta años, mantiene, a pesar de los tonos sombríos con que dibuja la situación de España, un punto de confianza en el futuro, cierta convicción de que la inteligencia será capaz de armonizar acción política y cultural, proporcionando la segunda orientación a la primera. Fruto de esas esperanzas es que *Meditaciones del Quijote* tenga una inmediata proyección pública en la conferencia «Vieja y nueva política», que imparte en el teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914 para lanzar simultáneamente su programa contra la Restauración y presentar la organización que debía llevarlo a cabo: la Liga de Educación Política Española. Fiel a sus ideas, esta organización no es concebida como un partido político.

> *Para nosotros* —decía Ortega— *es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas.* No cabe empujar a España hacia ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labriego en el campo, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspera de sus propios deseos por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva arranques y pensamientos (PLE, 1, 739-740).

Estas palabras, extraídas del Prospecto de la Liga, resultan especialmente reveladoras porque contienen a la vez la idea que va a presidir todas las intervenciones políticas de Ortega hasta su retirada definiti-

va en 1932 y el filo contra el que se van a quebrar sus proyectos: la distinción entre minoría y masa.[45]

«Vieja y nueva política» se inicia definiendo Ortega a su propia generación, en cuanto receptora del proyecto de «nueva política», y se refiere al «alma colectiva de una generación que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales [...]; que no habiendo tenido maestros, por culpa ajena, ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu; que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898» (VNP, I, 710). No se trata de acceder al poder público sino de poner a España «en forma»: revitalización de la nación (lo que hoy llamaríamos «sociedad civil»). Operar sobre el Estado para esperarlo, luego, todo de él, es un error. Eso es «vieja política». «La política no es solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico» (VNP, I, 717). Ésta es la novedad que encierra la mirada orteguiana sobre la política y la clave de sus reiterados fracasos. El tempo de lo histórico resultará fatalmente incompatible con la aceleración que la acción política adquirió en el siglo XX. Hoy sabemos que tuvo razón en muchas cosas, pero fue incapaz de hacerse oír por sus contemporáneos.

Ortega rompió el tópico de que los políticos eran los culpables de los males que aquejaban a España. El nivel medio de sus economistas, maestros, agricultores, artesanos, no era superior al de sus hombres públicos, que, al fin y al cabo, constituían su reflejo más fiel. Defendió una acción pública capaz de hundir sus raíces en una disciplina de cultura, porque «frente a lo problemático de la vida, la cultura —en la medida en que es viva y auténtica— representa el tesoro de los principios» (MQ).

El tipo de acción política que buscó promover con su conferencia «Vieja y nueva política» tuvo su inspiración en aquel ideal de cultura de *Meditaciones del Quijote* cuyos puntos principales son:

---

[45] El motivo de la minoría y la masa es tan precoz en Ortega como su preocupación por la modernización de España. Por citar algunos ejemplos, en «El recato socialista» (1908, I, 214-216) critica al Partido Socialista, de cuyo proyecto se siente cercano por estas fechas, por padecer el mismo defecto que el resto de «las cosas de España»: «La falta de una minoría cultural». Y en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid, en 1909, con el título «Los problemas nacionales y la juventud», afirma: «La masa pueblo es por definición la que no tiene opiniones políticas originales, la que necesita de los pocos, de los elegidos, de las aristocracias morales para que concreten y orienten su volición hacia un ideal social determinado» (VII, 128).

a) La aplicación del «ensayo sobre la limitación»: en política se resuelve en la elaboración de programas puntuales, alejados de los grandes ideales-objetivos que aspiran a cambiar la sociedad. Ejemplo: políticas agrarias de mejora en los sistemas de cultivo. Rechazo de los planteamientos sobre cambios en la estructura de la propiedad. Recordemos que Ortega había roto pocos años antes con el socialismo español porque éste se mantenía dócil a los principios de la lucha de clases y del internacionalismo obrero. Ambos eran para Ortega abstracciones que sobrepasaban el ámbito en que había que definir las políticas de reforma.

b) Concepción de la cultura como «claridad»: «El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución». Ortega subraya —oportunamente, en un país en el que la cultura era aún cosa de clérigos— la raíz secular, ilustrada, ateológica de la misión de cultura, que funda en la libertad humana.

c) La teoría del concepto que expone Ortega en la «Meditación preliminar», base de su teoría de la cultura, podría interpretarse como una especie de «liberalismo de las cosas» por cuanto la función del concepto consiste en darles un límite, un «trazo» que las configure como una identidad, desde la que entran en juego de conexiones con las demás. Identidad en la diferencia y comunidad en su incorporación a un sistema de significaciones universales, las dos funciones conjugadas del concepto, según la concepción fenomenológica de *Meditaciones del Quijote*, valen como metáforas de lo que engloba Ortega bajo la expresión «nueva política».

d) Una teoría del héroe (entendido como sujeto moral) que evoluciona a lo largo del texto de *Meditaciones del Quijote*, desde el perfil heroico basado en la voluntad que «anticipa el porvenir», por lo que tiene aún una «significación utópica», a un héroe más cotidiano, después de haber hecho «la transferencia del carácter heroico desde la voluntad a la percepción». Ni la tragedia de don Quijote ni la comedia de Sancho Panza. Entre ambos cabe un héroe que haya aprendido que «el acto específicamente cultural es el creador».

Las líneas maestras de la «nueva política»: liberalismo y nacionalización
Ya lo hemos visto: Ortega ingresa en política por la puerta del descontento. En tal sentido, es un continuador tanto de la llamada «literatura del desastre» y de su espíritu regeneracionista como de la literatura crítica y desesperanzada de la generación del 98, más feroz, si se quiere, que la anterior, pero menos contextualizada en lo inmediatamente político (quizá con la excepción de Maeztu). Ortega, que se trata con unos y con otros, con Costa y Giner, con Maeztu, Unamuno o Baroja, recoge el testigo pero reformula de manera enérgica tanto el problema como las soluciones.

Las palabras que dedica Ortega a describir el sistema político de la Restauración no pueden ser más duras: la España oficial es una fantasmagoría y Antonio Cánovas el fantasma en jefe. Todo es «ficción y cáscara de orden» (VNP, I, 721-722). Rencor en los corazones, chabacanería en el trato... y sobre todo, los dos vicios que le parecen más perjudiciales, corrupción elevada a sistema y «densísima incompetencia». Contra esta «España oficial» que practica la «vieja política» invoca Ortega una «España vital», destinada, lógicamente, a la «nueva política». El problema no está sólo en el Gobierno, en las instituciones del Estado. ¿Sería la España «vital» la sociedad, la nación en su conjunto, que sólo tendría que reorganizarse y cambiar de gobernantes para resolver el problema? La cosa no es tan simple. Hablando de males, tan enfermos están los políticos como el resto de la sociedad. (Ya hemos dicho antes que Ortega no acepta el tópico de la «perversidad» de la clase política.) La contraposición «oficial»/«vital» se entiende mejor en el contexto de los remedios. Ortega cree que la acción «regeneradora» tiene que actuar sobre el cuerpo social, entendido como la suma de los individuos, induciendo en los hombres y mujeres concretos de la sociedad española virtudes como la disciplina, la eficacia, la competencia, etc. Pedagogía social. Ortega recurre a esos términos porque una es la España realmente existente, escéptica y encanallada, acomodada en sus propios errores, contra los que protesta pero sin hacer nada por cambiarlos, y otra es la España germinal, que está por venir, que no existe más que en las aspiraciones de una minoría a la que se dirige Ortega. La España «vital» es un deseo, un ideal o, como precisa Cacho, un mito político, expresión de una voluntad.

Las oposiciones realidad/virtualidad y profundidad/superficie, que estructuran el análisis cultural de *Meditaciones del Quijote*, se proyectan sobre la de oficial/vital, aclarando su verdadero alcance. Y de paso, esta oposición explica uno de los aspectos peor entendidos de la estrategia

política seguida por Ortega en este envite reformador de 1914. El carácter virtual de la España vital, su no realidad efectiva, revela por qué el programa de *Vieja y nueva política* se desentiende de las tácticas orientadas a la ocupación de instituciones políticas, a la conquista del poder del Estado, y se presenta exclusivamente como tarea educativa de minorías. No es, como algunos críticos —Antonio Elorza con especial énfasis—[46] han señalado, un despiste estratégico de Ortega, sino la consecuencia lógica de su planteamiento. El mal del XIX —recuérdese la introducción de *Meditaciones*, «Lector...»— fue fiarlo todo a la política, olvidando otros aspectos de la vida: «con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente». Podría decirse que lo genuinamente nuevo en el planteamiento de Ortega respecto de sus predecesores fue confiar en que la resolución de los problemas políticos no era a su vez política. Ésta tenía que buscarse en estratos de vida más profundos que se alimentan del pasado histórico. Era la sensibilidad general frente al mundo, la ilusión, las creencias y usos de una sociedad, lo que en última instancia decidía su vida política y sus intercambios sociales.

Las dos ideas que organizan las líneas maestras de su «nueva política» son la nacionalización y el liberalismo. Nacionalización significa para Ortega un sistema de incorporación informado por «un proyecto de vida en común». Es fácil reconocer la definición de nación de Renan.[47] El plebiscito cotidiano de que habla el francés es trasladado por Ortega al plano del futuro y del proyecto: la nación se hace en torno a un sistema de ilusiones compartidas. La monarquía tiene que legitimarse día a día «impulsando la vida nacional» (VNP, I, 729). Se hallará ese proyecto de vida en común cuando se supere el clima de particularismo y odio que no ha sabido evitar la Restauración. Vertebración de España por el trabajo y la responsabilidad, la eficacia y la justicia; articulación de las partes desde el reco-

---

[46] Antonio Elorza, *La razón y la sombra*, Barcelona, Anagrama, 1984, pág. 79 y sigs.

[47] «Una nación es, pues, una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho. Supone un pasado; se resume, no obstante, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, del mismo modo que la existencia del individuo es una perpetua afirmación de vida.» Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza, 1987.

nocimiento de sus diferencias y derechos en el todo nacional. Nacionalización es en lenguaje político lo que integración en cultura.

Pero la idea de mayor carga política es el liberalismo, que Ortega defiende, buscando una reformulación modernizadora, capaz de abrir un nuevo espacio político al margen del Partido Liberal, al que juzgaba amortizado por su connivencia con el turnismo. El término «liberal», presente en toda la escritura política de Ortega desde sus comienzos, toma en *Vieja y nueva política* un nuevo sentido que rompe con las últimas adherencias socialistas que hacia 1910 aún conformaban el contenido principal de su ideario.

En efecto, entre 1908 y 1910 el liberalismo de Ortega está impregnado del ideario socialista neokantiano sobre el hombre genérico. El individuo no es sino un fragmento de la Humanidad, y sólo ésta puede ser tomada como fin en sí mismo: «Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización de una idea moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación» («La reforma liberal», *Faro*, 23 de febrero de 1908, I, 143). Es la clásica posición compartida por el sector de pensamiento progresista desde 1848 y consagrado por la filosofía, de Carlos Marx a Hermann Cohen, como una verdad incuestionable: lo individual, de suyo nada vale ni es sujeto de derechos. También para el Ortega anterior a 1914 lo social subsume lo individual. La política como actividad diferenciada de la ética debe estarle subordinada: «La perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política» («La reforma liberal», *Faro*, 23 de febrero de 1908, I, 145), afirmación que recoge la tensión utópica socialista que se aloja en el neokantismo y del que aún participa Ortega.

Los textos de 1914 muestran que el socialismo se va disolviendo de resultas de la crítica cultural que cada vez desconfía más de los ideales irrealizables. No se trata de renunciar a una cultura de ideales, sino de que la definición de éstos debe hacerse atendiendo a la textura de lo real y a sus resistencias. La cultura debe ser menos retórica e insincera, con sus enunciados de grandes principios («fraseología», llamará a esto Ortega más tarde), y hacerse más productiva: «La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas» (MQ). Ahora bien, la creación, la producción la hacen siempre individuos y presupone holgura, distancia respecto de los usos sociales. Así, la exigencia de creación como ideal de cultura pide en el plano de las ideas políticas un liberalismo depurado de adherencias neokantianas. Lo esencial de ese nuevo liberalismo lo expone en el Prospecto de la Liga:

> Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que las pretéritas y heredadas (PLE, I, 740).

Hay que reconocer que el texto es más claro por lo que niega que por lo que afirma: enérgico secularismo, rechazo de inspiraciones trascendentes en política (teológicas o milenaristas), en fin, un liberalismo concebido como una especie de humanismo laico y reformista. A falta de otro calificativo, diremos que Ortega evoluciona en 1914 hacia un liberalismo «clásico», ajeno a enfoques utilitaristas, basado en «la máxima e igual libertad para todos», en un Estado contractual, aunque no necesariamente mínimo, limitado por los derechos ciudadanos y con una fuerte carga ética.

La novedad del giro dado por Ortega a sus ideas en política se perfila mejor cuando advertimos qué arrastra con su renuncia al calificativo «socialista». Fundamentalmente se descarga de la confusión entre socialismo e idealismo democrático. La reclamación de mayor justicia social para el mayor número, las demandas de aplicación de medidas tendentes a desarrollar el principio de igualdad de oportunidades nunca han sido cuestionadas por Ortega ni han sido incompatibles con su aristocratismo ético (que no político). Al separar ambos aspectos, el de la justicia social y el del «colectivismo», involucrados en el término socialismo, Ortega procede a separar en la práctica los dos máximos ideales políticos que en su etapa moderna han crecido juntos y revueltos: el liberalismo y la democracia, e insiste en la primacía del liberalismo sobre la democracia como principio regulativo:

> Y si antes decía que no es lícito ser «ante todo» demócrata, añado ahora que tampoco es lícito ser «sólo» demócrata. El amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres (EE2, II, 274).[48]

[48] La cita está tomada de «Democracia morbosa», artículo de 1917 en donde Ortega comienza a ser consciente de la intervención de las masas, como tales masas, en los procesos políticos. De ahí que sea este texto uno de los precedentes más importantes de *La rebelión de las masas*. Por lo demás, contiene el principio rector

En «Ideas de los castillos» (1925) expuso con toda claridad la diferencia entre ambos: la democracia como forma política responde al problema de quién debe mandar. El liberalismo, al de cuáles son los límites que debe tener el poder (EE5, II, 541-542). Pero habrá que esperar a *La rebelión de las masas* para que extraiga de esta distinción todo el potencial de análisis que contiene al trasladarla a la situación concreta que iba a vivir Europa en los años treinta.

De «El Espectador» de la vida a «¿Qué es filosofía?» (1916-1930). Primera navegación

La nueva ciencia de «El Espectador»

El primer número de *El Espectador* abría con un artículo fechado en febrero-marzo de 1916, cuyo título es «Verdad y perspectiva». Se trataba de algo más que de un ajuste de cuentas despechado con su reciente fracaso político. Hay en sus reflexiones una radiografía de la tensión biográfica en que se había encontrado y que habría de volver a padecer cada vez que intentara actuar simultáneamente como filósofo y como político, como hombre de ideas y como líder de opinión. En la primera página escribía esta declaración de principios: «La vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación» (EE1, II, 159). A esta afirmación sigue una referencia al momento histórico que atraviesa Europa: «La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas», esto es, aquellas que corresponde esclarecer a la filosofía. Y concluye meditando la separación entre ambas actividades: la política sirve a la utilidad, la filosofía, a la verdad:

> Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira (EE1, II, 160).

---

de su ideología política, que reside en dar siempre prioridad a la libertad personal sobre cualquier otra consideración o valor.

Pero no eran sólo negaciones lo que contenía este breve artículo que abría la serie de *El Espectador*. También formulaba, creo que por primera vez, la tesis gnoseológica del perspectivismo, como tesis de alcance metafísico sobre el problema de la verdad: «La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, [...] lo que verá será un aspecto real del mundo» (EE1, II, 163). Este perspectivismo será desarrollado en obras posteriores, especialmente en el último capítulo de *El tema de nuestro tiempo*, titulado «La doctrina del punto de vista». Ésta es la «nueva ciencia» a la que aludíamos en el título del parágrafo.

La crítica de lo político como fuente de falsedad que hemos leído antes quedará como una perdurable marca de desconfianza. A pesar de la «tentación» de volver a la actividad pública, en la que Ortega caerá reiteradamente, cuidará siempre de mantener separadas la teoría (la filosofía) y la práctica (la política), compartimentos estancos sin comunicación aparente. En efecto, entre 1918 y 1921 publica Ortega más de cien artículos de tema político, pero nada relevante de contenido teórico estricto. Fue al año siguiente (1922) cuando llegó a las librerías un nuevo libro, *España invertebrada*. Tardó uno más en sacar un ensayo filosófico comparable en complejidad al de *Meditaciones del Quijote*: me refiero a *El tema de nuestro tiempo* (1923). Ese año fundó también Ortega su mejor empresa periodística, la *Revista de Occidente*. Se inició con ella un nuevo ciclo de alejamiento de la política, otro giro hacia la «contemplación», después de los años pasados (1917-1921) en la faena periodística. La concibió, en efecto, «de espaldas a toda política, ya que la política no aspira nunca a entender las cosas» (III, 529), se dice en los «Propósitos» que abría su primer número. Es posible que a partir de *Vieja y nueva política* y el fracaso tanto de la Liga como de su acercamiento al Partido Reformista le llevaran a creer que era imposible conectar pedagógicamente la filosofía y la política, la cultura y la reforma social. Hemos visto que *El Espectador* se declara apolítico, reservándose un espacio de contemplación alejado de los intereses y los cálculos de lo público. Los sucesos de 1917 venían a confirmar que las masas irrumpían en la vida pública y que llegaban para hacer su propia política. En cierto modo, y dada las convicciones platónicas de Ortega en política, sus actuaciones tenían algo de problema insoluble: prueba de ello es la alternancia de acti-

vidad que hemos descrito antes, y de ahí sus frecuentes reflexiones sobre la tarea del intelectual en las luchas sociales.[49]

Pero la historia seguía su camino inexorable. La dictadura del general Primo de Rivera daba el golpe de gracia, naturalmente, sin desearlo, a una monarquía que se tambaleaba desde el verano de 1917. Ortega volvió a la reflexión política con un libro que, como tal, no se publicó hasta 1931 pero cuyos contenidos fueron apareciendo en forma de folletones en *El Sol* entre 1927 y 1930. *La redención de las provincias* contiene las recetas políticas de Ortega para la modernización social y administrativa de España aunque no cambia la inspiración de fondo de su primer texto programático, el de la conferencia «Vieja y nueva política», que, como sabemos, residía en los principios de competencia, nacionalización y liberalismo. Ortega seguía insistiendo en que no bastaba con reformar el Estado —aunque también hubiera que hacerlo— en dirección a descentralizar el poder político, concentrado anormalmente en la capital. Pero en realidad, «la gran reforma española, la única eficiente será la que, al reformar el Estado, se proponga no tanto acicalar a éste como reformar, merced a él, los usos y el carácter de la vida española» (RP, IV, 679).

Pero las ideas políticas de Ortega tienen siempre un trasfondo ético y filosófico. Éste había sido elaborado algunos años antes en *El tema de nuestro tiempo*. Era menester profundizar en las relaciones entre vida y cultura.

El vitalismo de los años veinte

Si analizamos el programa de meditaciones que debía prolongar las tres publicadas en 1914 y las comparamos con los temas sobre los que escribe en los primeros números de *El Espectador* encontramos las suficientes coincidencias como para advertir que no hay una quiebra brusca en su ideario filosófico, sino que más bien se produce un despliegue de las intuiciones que exhibe por primera vez en las dos primeras partes de *Meditaciones del Quijote*, que fueron las escritas en último lugar. La influencia de la fenomenología como método y como inspiración filosófica, tan presentes en la forma de

---

49 Por citar algunas, «El genio de la guerra y la guerra alemana» (1917), «Imperativo de intelectualidad» (1922), «Reforma de la inteligencia» (1926, publicado en *Pidiendo un Goethe desde dentro* [1932]), «El intelectual y el otro» (1940) o su pretensión de describir la forma de ser del político, como en su famoso ensayo «Mirabeau o el político» (1927).

entender la ciencia como comprensión o en la teoría del concepto, se afianza en el curso que imparte en el Centro de Estudios Históricos de Madrid durante el año académico 1915-1916, titulado «Sistema de la psicología» y que en realidad constituía un estudio de alta divulgación de las novedosas doctrinas de la fenomenología husserliana.[50] El texto permaneció inédito hasta 1983, año en que lo editó Paulino Garagorri, demostrando la importancia que tuvo la fenomenología en la primera formulación filosófica de Ortega. De 1914 a 1923, año en que publicó *El tema de nuestro tiempo*, su segundo libro con ambiciones teóricas, hay pues una continuidad que resulta tanto más clara cuanto que el propio autor había subrayado cuándo y por qué se había producido la ruptura con sus primeros fervores neokantianos. En efecto, en el prólogo a la recopilación de sus escritos de mocedad, Ortega insiste en que el problema filosófico por excelencia era hallar la manera de salir de las abstracciones del idealismo de la razón pura, al que se refiere como subjetivismo:

> Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error sustancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal (POC, II, 9).

Es fácil ver en estas palabras de 1916 una premonición de la orientación filosófica de Ortega en los años veinte, que podríamos resumir como el intento de articular el concepto con la vida, el régimen objetivo de la cultura con el espontáneo y subjetivo de la vitalidad.

Por tanto, si nuestra interpretación es correcta, *El tema de nuestro tiempo*, obra publicada en 1923 como ampliación de un curso académico que había dictado en 1921,[51] continúa los planteamientos de *Meditaciones* buscando articular una síntesis entre una razón que

[50] *Vid*. notas a la edición de *Obras completas* en VII, 885-886.

[51] El curso ha permanecido inédito hasta fecha muy reciente, en que ha sido rescatado por la nueva edición de las *Obras completas*, en cuyo vol. VII, el primero de los dedicados a la parte póstuma, aparecen unas «Lecciones del curso universitario 1921-22» (VII, 767-796).

sirva a la vida y una vida en forma, empapada de principios y valores de cultura —una espontaneidad «edificada» en la vocación universal de la cultura. El culturalismo, nombre que toma ahora el subjetivismo de unos años antes, habría destruido el equilibrio entre vida y cultura, en el sentido de que los objetos culturales sustituirían poco a poco a las realidades de la vida misma. Ortega adelanta en *El tema de nuestro tiempo* uno de los grandes temas de la filosofía de todo el siglo XX: la cultura como fuente de enajenación o reificación de lo real. La cultura es de suyo objetivación, lo que se opone a la espontaneidad del vivir y la domina por medio de leyes y principios. Pero esa contraposición, argumenta Ortega, «debe mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos» (TNT, III, 587-588). De ahí la reclamación de los «puntos de vista» de la vida en conocimiento, sensibilidad y valores para contrarrestar los de la razón «culturalista». Este Ortega se siente muy próximo al Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia* y de su búsqueda de equilibrio entre los principios contrapuestos de Apolo y Dionisos.[52]

El concepto de «vida», aunque central en la argumentación de *Meditaciones*, había quedado en una cierta indefinición. Al precisar su significado, Ortega se inclina por una interpretación que, sin caer en el biologicismo, concibe la vida como un proto-fenómeno que funcionaría como fundamento de todo cuanto hay en la vida propiamente humana, que es esencialmente cultural e histórica. «La vida es una serie de hechos regida por una ley [...]. Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica.» Esa ley de desarrollo no es ni física ni química ni orgánica: «La vida humana es eminentemente vida psicológica» (TNT, III, 569). Por tanto, la vida se concibe como una realidad cósmica, de base material, aunque sui géneris, con un tipo de necesidad autónoma que permite buscar una ciencia adecuada a su régimen de causalidad.

[52] Para la influencia de Nietzsche en Ortega, el ya clásico estudio que le dedica Gonzalo Sobejano en *Nietzsche en España*, concretamente el capítulo «El influjo de Nietzsche en la Generación de 1914» (Madrid, Gredos, 1967, pág. 526 y sigs.). Asimismo, Antonio Regalado (1990) comenta con frecuencia la influencia del filósofo alemán en el español. Recientemente, *vid.* «Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*», de José Emilio Esteban Enguita, en *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, Anexo: comunicaciones, VIII.2, 2007.

Éste es el horizonte teórico en que Ortega se sitúa en los años veinte. En consecuencia, buscará una «ciencia del conocimiento del hombre» que funcionaría, dentro del esquema positivista, dominante en el primer tercio del siglo XX, en sentido amplio del término, como una especie de ciencia «primera». Serviría ésta de suelo «trascendental» a la cultura en general y a la historia en particular, concebida ésta como una ciencia «práctica» llamada a orientar la vida política de las sociedades.

El tema de nuestro tiempo fue planteado como un esfuerzo por superar las dos posiciones erróneas en que había encallado la filosofía desde principios de siglo XX, o sea, el racionalismo que le negaba sus «derechos» a la vida, y el relativismo, que, demasiado consciente de la pluralidad y el devenir de los fenómenos vitales, no era capaz de justificar el conocimiento: «la verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable» (TNT, III, 572). Se trata de buscar esos principios invariantes que hacen posible la verdad fuera de la tradición cartesiana que había postulado que los principios matemáticos eran el único modelo válido para el conocimiento. Y había que buscarlo donde no se había hecho todavía: examinando atentamente la realidad que estaba en el origen de las cosas humanas: la vida. Y lo que encontró Ortega en la pesquisa fue un régimen complejo, «un extraño dualismo» que presidía la configuración de ciertos fenómenos vitales, aquellos que se convertían en cultura:

> El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre... Juicios y voliciones son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico... En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y su justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna (TNT, III, 579).

Aunque ya se había establecido que esa vida, de la cual la razón es un órgano gobernado por leyes ajenas a su origen biológico, era psicológica, Ortega insistía en nota que las palabras «biología» o «individuo orgánico» no significan «vida somática, corporal». Entonces ¿qué? Era la nueva ciencia que buscaba y que, por ahora, se orienta hacia las ciencias del espíritu, aunque por estas fechas Ortega no había leído a Dilthey. Pero sí conocía, por ejemplo a Max Scheler. Probablemente buscaba un saber fenomenológico de lo humano, una antropología

filosófica, como la que el propio Scheler diseña en *El puesto del hombre en el cosmos*.[53]

Pero una caracterización de lo cultural en términos de dependencia causal de la «vida» suponía enfrentarse a un dilema que, como veremos, no tenía solución. O se reconocía que los actos de cultura no eran sino «emanaciones» de la vida, del «bios», fuera éste orgánico o metafísico, o se escapaba del determinismo volviendo a declarar autónoma la región del espíritu, como terminaba haciendo Scheler. Ortega buscó —y no halló— un tercer camino mientras se mantuvo fiel a la concepción de la vida que acabamos de describir. En efecto, si la cultura era una función de la vida pero afectada por un «régimen transvital», había que recurrir a una realidad que objetivara dicho régimen. Y la encuentra en el «espíritu», no entendido como cosa, como «alma», sino como sentido y valor de los objetos culturales. En realidad, Ortega define la cultura por lo que no es antes que por lo que es, y en esto no va más lejos de lo que había ido en *Meditaciones del Quijote*: cultura es lo otro de la vida desnuda, de la materialidad de lo real, de lo vacío de sentido. Y propone llamar «vida espontánea» a la vida «en cuanto que no trasciende de lo biológico». El dilema seguía ahí: ¿había dos regímenes, uno vital y otro transvital, o uno solo? En términos metafísicos estrictos, Ortega se declara monista: «Las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea» (TNT, III, 582). Pero el análisis fenomenológico de los fenómenos culturales a que dedica el resto del libro es rigurosamente dualista, aceptando en la realidad empírico-histórica la existencia de dos órdenes de imperativos, dos regímenes de valor, dos ironías o formas de entender en última instancia la cultura, fingiendo que lo real es el concepto (ironía de Sócrates) o fingiendo que lo real es la vitalidad (ironía de don Juan) (*cf.* cap. VI, TNT, III, 589 y sigs.). La sombra de Nietzsche, presente en el ensayo desde su inicio, cuando Ortega afirma que algún día debería la razón rendir cuentas ante el tribunal de Dionisos, se hace más patente en su segunda parte, planteada como una reivindicación de lo vital, convertido en valor —la vida es «el valor superior» (TNT, III, 595)— y en punto de vista, frente a los valores de la «vieja» cultura culturalista, esto es, racionalista.

Se entiende mejor este libro, que propone un programa que no desarrolla, si se atiende a su vocación «práctica». Como la mayoría

---

53 Para la influencia de Scheler en Ortega, *vid.* Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*, Madrid, Alianza, 1978, especialmente el capítulo 4, «Ortega y la fenomenología trascendental (1912-1914)», a partir de la pág. 78.

de los escritos de Ortega, éste es «motivado» por la «grave crisis» que ocupa a Europa desde hace unos años. El europeo está desorientado porque ha dejado de sentir los valores de los que dependía para ordenar su existencia. No se trata tanto de destruir la cultura racionalista como de sustituirla por otra compensada por un régimen de valores basados en la vida. Un ejemplo: el siglo xx ha sacralizado el trabajo, pero la forma superior de acción humana es el deporte, el quehacer humano exento de obligación, de necesidad (*cf.* TNT, III, 608-609). A pesar de la apariencia exacerbada de vitalismo, se busca que

> ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— queden de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida* (TNT, III, 611).

Ortega daba por hecho que no habría conflictos que impidieran o dificultaran dicha síntesis, que la razón podía ser leal a la vida y la vida a la razón. Seguía creyendo que la crisis europea se debía a que el racionalismo, con su exigencia de explicarlo todo, incluidas las cosas de la vida *more geometrico*, había deformado la subjetividad humana con exigencias desmedidas. De ahí su crítica de la moral kantiana del deber y del utopismo político entendido como el resultado de aplicar los dictámenes de la razón a la política: «La revolución no es la barricada, sino un estado del espíritu» («El ocaso de las revoluciones», Apéndice de TNT, III, 620). Corregido el abuso del culturalismo, Europa (y España, de paso) recuperaría el equilibrio y la salud valorativa, ajustando el deseo a la realidad. Pero los males eran más profundos y Ortega no tardó en padecerlo en carne propia. El libro terminaba reconociendo su carácter de programa: había que construir la razón vital. Ése era el «tema de nuestro tiempo».

El proyecto de la «razón vital»: una ciencia del «conocimiento del hombre»[54]

Lo que Ortega denomina «problema de nuestro tiempo» es:

[54] Parte de los contenidos de esta sección han sido elaborados a partir de mi artículo «Los nombres de una filosofía», *Revista de Occidente* 293 (octubre de 2005), Madrid, 5-25.

> la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad (TNT, III, 573).

La citada escisión entre razón y sentimiento, espíritu y espontaneidad, en suma, vida y cultura, viene de lejos. En su lucha contra el kantismo, Ortega rechaza el punto de partida postulado por la razón pura, que sostiene que la ciencia natural es el único modelo de teoría posible. No es el *concepto*, construido a priori por el entendimiento, sino el *sentido* lo propio de una filosofía que aspira a no dejar fuera nada de lo específicamente humano, fundado en la libertad, la subjetividad y la historicidad. En la lección I de *¿Qué es filosofía?* declara que es necesario ir más allá de la definición que identifica lo humano con lo racional. «Por eso preferimos decir [...] que hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y que por eso podemos nosotros entenderlo» (QF).

Pero a este nivel filosófico sólo llegará Ortega después de haber intentado infructuosamente resolver el «tema de nuestro tiempo» formulado, lo acabamos de leer, como la escisión entre el sujeto viviente y el sujeto de cultura. Dicha escisión desaparecería si encontráramos el logos de una ciencia sistemática del hombre formada por:

a) Una psicología analítica, de método fenomenológico, como se ha indicado antes, encargada de describir la conciencia en su integridad, sin despreciar ni privilegiar ninguna de las manifestaciones que en ella se dan, describiéndolas fielmente, sin partir de ningún modelo a priori que prejuzgue su estructura o funcionamiento. Se trata de investigar al hombre como un todo en el que convergen sus capacidades mentales: pensamiento, deseo, sentimiento y estimación, insertas en un cuerpo con el que aquéllas tienen intercambios que también es necesario estudiar. *Vitalidad, alma, espíritu* (1925) es el primer ensayo de esta psicología analítica, al que siguen trabajos sobre el amor (*Psicología del hombre interesante*[55] y *Amor en Stendhal*, 1926), la manifestación de la subjetividad

[55] El subtítulo de este artículo, publicado en *Revista de Occidente* (1925), reza: «Conocimiento del hombre». Como no es infrecuente, Ortega parte de una pregunta aparentemente trivial: «¿Cuándo es un hombre interesante para una mu-

en el cuerpo (*Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, 1925), la atención y la relación entre el pensamiento y la estimación (*Corazón y cabeza*, 1927), etc. Todos estos trabajos obedecían a un único propósito que él mismo había formulado programáticamente en *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924): ampliar el concepto de razón de modo que los fenómenos vitales entren dentro de algún campo de sentido. Ortega reconocía que su «ideología» no iba contra la razón, sino contra el racionalismo (NVNR, III, 718).

b) Una ciencia histórica, entendida como «hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas» (AT, III, 754) y de las formas culturales que en el tiempo y el espacio ha ido construyendo el hombre. El objeto de esta ciencia histórica es más amplio que la historia europea convencional, pues atiende a todas las culturas. Así, Ortega defiende unas «ciencias históricas» en las que la etnología y lo que luego se llamará «antropología sociocultural» son una parte integrante decisiva. No se le escapa —y con ello se adelanta a su tiempo— que «el progreso de la etnología ha ocasionado [...] una transformación radical en nuestra idea de la cultura [...]. El singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente» (AT, III, 757). Puesto entre paréntesis el carácter absoluto de nuestra propia cultura, pierde su capacidad para descalificar a las «otras» culturas como «bárbaras» o «salvajes», observación que conduce a la misma cuestión que le salió al paso cuando intentó flexibilizar el racionalismo en *El tema de nuestro tiempo* con una teoría perspectivista del conocimiento, ahora bajo la forma de «relativismo cultural» y al que se enfrenta.

En el mismo artículo al que pertenecen las citas anteriores —*Las Atlántidas* (1924)— se confronta con dos de los máximos valedores del relativismo cultural de su tiempo, Oswald Spengler y Leo Frobenius, polémica de plena actualidad en estos tiempos de multiculturalismo. El error que cometen dichos autores radica en creer que el descubrimiento de la pluralidad de ámbitos culturales invalida la pretensión de universalidad de la historia. Toda interpretación histórica es subjetivamente

jer?» (V, 182), y la toma como excusa para tratar de un asunto de envergadura: «Para salir a su encuentro con algún rigor sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de *conocimiento del hombre* o *antropología filosófica*» (V, 182).

universal. En el interior de su propio horizonte toda cultura es un universo. El problema surge en la cultura europea que cree tener razones objetivas para ser ella la historia universal. En la segunda mitad del XIX «la historia cayó en manos de los progresistas liberales, de los darwinistas y de los marxistas. Ahora bien, estas tres castas de pensadores coinciden en creer que la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica» (AT, III, 768). Una concepción determinista y progresista de la historia era incompatible con el hecho de la pluralidad de formas culturales que la etnología mostraba como algo incuestionable. Quedaba fuera de duda que la cultura europea no tenía títulos para considerarse «la Cultura» con mayúsculas, pero permanecía intacta la cuestión de la pretensión de universalidad —la idea de universalidad como horizonte—, que es la forma específica en que el europeo vive su propia cultura.

El error de Spengler reside en no darse cuenta de que «mostrar la relatividad de las culturas» es faena de pretensiones universales. Lejos de ser la etnología la palabra que funda el relativismo cultural, es la que inicia el camino hacia una auténtica razón universal en tanto que no deja ya fuera ninguno de los ámbitos culturales que la vida humana ha producido en el espacio y en el tiempo. Pero este modelo de razón no puede ser el de la razón físico-matemática, sino el de la razón histórica:

> La historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica (AT, III, 772).

Lo que quedaba por aclarar era precisamente qué tipo de razón tendría que ser esa razón histórica. No sirve la razón naturalista, la razón pura. Se trata de ampliar la determinación del *concepto* por la comprensión del *sentido*.

Pero el programa centrado en «la ciencia del conocimiento del hombre» se reveló incapaz de resolver dificultades como las siguientes:

a) La etnología y el sentido histórico plantean a la psicología descriptiva la siguiente dificultad: desde las categorías de ésta, que

estudian al hombre como una estructura abstracta, no hay salida a la vida colectiva, a la dimensión social de la vida humana, indispensable para entender la cultura de un pueblo como totalidad de sentido. Dicho de otro modo, las dos disciplinas —la psicológica y la etno-histórica— carecen de un eje de articulación o sistematización. Mientras que la primera describe estructuras psíquicas genéricas que tienen la pretensión de valer para cualquier hombre, la segunda se dedica a exponer formas culturales dispares, cambiantes e inconmensurables.

b) Mientras piense que hay que dar con una ciencia para resolver el problema del sentido de la vida humana, Ortega no podrá escapar a la aporía que subyace a toda ciencia del hombre: que lo verdaderamente universal del ser humano es que es un único, una intimidad irrepetible, impredecible en cuanto objeto, por ser su condición la libertad. Combinar el respeto a ese carácter de absoluta singularidad con un tratamiento metódico que permita hablar en términos universales es lo que Ortega logró con su salto desde el programa «científico» de los años veinte, basado en el análisis y la abstracción, al programa «metafísico» de los años treinta, apoyado en la «ocasionalidad» de los conceptos y en la narratividad como fuente de sentido. Pero téngase en cuenta que con este cambio radical de perspectiva desaparece el hombre como objeto de investigación. Hemos pasado de considerar el *problema que es el hombre* a ocuparnos del *problema que tiene el hombre: su vida.*

«¿Qué es filosofía?» Un nuevo principio metafísico: la «vida humana como realidad radical»

Creo que Ortega no fija su filosofía en un lenguaje categorial consistente hasta la presentación del principio formal *la vida humana es la realidad radical.* Esto ocurre en el curso académico «¿Qué es filosofía?», que dicta en la primavera de 1929. Al recuperar nosotros ahora el hilo conductor del concepto «vida», veremos que éste experimenta un cambio radical respecto de su concepción en los años veinte, cuando escribía, por ejemplo, que «la vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo—, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor» (TNT, III, 568). Hemos tomado esta descripción intencionadamente «biologicista» para mostrar que el lenguaje de que se sirve Ortega por los veinte tiene ese tono. Pero es sólo la apariencia. Al

preguntarse por el tipo de necesidad, esto es, de orden causal, que debe manejar la ciencia de la vida —concebida ya aquí como ciencia histórica—, responde, como hemos visto antes, con una necesidad específicamente psicológica. Ahora, en el momento de *¿Qué es filosofía?*, sin embargo —y ello es lo que trataremos de esclarecer en lo que sigue—, la vida humana no es tomada ya como un conjunto de fenómenos cuya «legalidad» busca establecer la razón a priori.

El curso fue planteado como una genuina vuelta a la filosofía, después de la crisis que ésta había vivido desde la segunda mitad del XIX,[56] cuando el dominio de los enfoques positivistas redujo a casi nada el espacio propio de la filosofía, que a juicio de Ortega es el de la ambición metafísica de hacer una ciencia «sin supuestos» sobre todo cuanto hay. La filosofía es «conocimiento del Universo»; y por Universo entiende «un sistema integral de actitudes intelectuales, en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto» (QF). Esto significa que aunque seguía fiel al método fenomenológico, y precisamente por eso, da el paso hacia la búsqueda de una interpretación metafísica de la filosofía. Para ello precisa dar con un «realidad radical». Y la encuentra en la vida humana de cada cual. Al reparar en ella, Ortega está en condiciones de dar el paso desde la ciencia fundamentadora que andaba buscando en los veinte a una filosofía primera entendida como descripción del marco donde la vida humana se comprende a sí misma. Si el paso se dio o no con la ayuda de la lectura de *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger, es cosa disputada y algo que consideramos probable, pero que no es necesario plantear aquí.

Este situarse en el plano de una filosofía primera de intención no científica es lo que autoriza a hablar de una «segunda navegación» que se despliega en los cursos universitarios de los años treinta, como «Unas lecciones de metafísica» (1933) o «En torno a Galileo» (1933), y en escritos como *Historia como sistema* (1935) o *Ideas y creencias* (1936). La «radicalidad» propia de la filosofía reside en que se ocupa de buscar las primeras nociones en cuanto son indubitables, evidentes, sin supuestos. Y ello obliga a la tarea de revisar la suficiencia de las respuestas anteriores, especialmente de la última, la que dio el idealismo, identificando como dato radical el «ego cogito» cartesiano. El propio trabajo del idealismo sobre su realidad primera, la conciencia, ha ter-

[56] «Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica» (QF).

minado por mostrar que es dudoso que sea esa realidad, el *cogito* cartesiano, la «realidad radical». De ahí que Ortega proceda a su examen.

Descartes interpreta que el pensamiento descubierto como condición del ser de las cosas del mundo es una realidad substante, siendo así que, si se hubiera mantenido atento a lo que el *cogito* evidencia, habría tenido que concluir que el pensamiento tiene, de suyo, una consistencia relacional: es un *ser-para* y no un *ser-en-sí*. Esta reflexión conduce a Ortega finalmente a descubrir que el dato radical que se manifiesta es el de la coexistencia del sujeto que conoce con las cosas conocidas, siendo dicha coexistencia no mera unión de dos entes preexistentes, sino un tipo de realidad sui géneris, metafísicamente anterior e independiente de sus dos componentes: sujeto o yo/mundo o circunstancia, los cuales son ingredientes de esa primera realidad: mi vida o la vida de cada cual. La conciencia en cuanto «realidad radical» había ocultado, según el análisis de *¿Qué es filosofía?*, a «esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo» (QF); por tanto, que el idealismo había cometido un error de interpretación al analizar la conciencia como sustancia aislada del mundo. Ahora bien, mi yo-conciencia sólo es yo cuando piensa, esto es, cuando se ocupa de algo que no es él. Por tanto, esa «realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... "mi vida"» (QF).

La primera descripción de esa nueva realidad metafísica la lleva a cabo Ortega en las dos lecciones finales de *¿Qué es filosofía?*[57] En la décima leemos:

> Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diéramos cuenta de ello. Éste es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa extraña realidad, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa

[57] Los editores que procedieron a publicar el manuscrito del curso en 1957, que Ortega, por razones que se nos escapan, nunca editó, colocaron al frente de cada capítulo unos epígrafes que resumen su contenido, y que no se han mantenido en la edición de 2004-2010. Copiamos los de las dos últimas lecciones. Lección x: *Una realidad nueva y una nueva idea de la realidad. – El ser indigente. – Vivir es encontrarse en el mundo. – Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser*

> sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual [...]. Vivir es por lo pronto una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse (QF).

Esta primera descripción de la vida humana individual incluye más cuestiones de lo que parece a primera vista. Repárese en que Ortega se sirve simultáneamente de dos líneas descriptivas que corren paralelas: una basada en verbos de conocimiento, como descubrir o comprender-se, y otra de términos que describen el todo de la vida como acción y decisión. Ello es debido al carácter sintético del fenómeno, que es muy difícil de captar en su totalidad, porque la manera usual de presentarse es en la escisión entre yo y mundo y el vínculo que los une, que es, en términos abstractos, la conciencia. De ahí que para evitar la confusión idealista, Ortega comience por insistir en el carácter primario de la vida como «acontecimiento de carácter dramático». El drama es lo que se dispara entre un yo que se *encuentra* viviendo en un *mundo*, teniendo que *decidir* en él, para lo que necesita *comprender*, aunque sea en una pequeña medida, lo que ocurre. «Vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo» (QF). Esta segunda cita explica un poco esa compleja «transparencia» de la vida para sí misma que describe la primera. Es el rasgo que determina la «diferencia específica» de la vida humana frente a cualquier otra forma de vida, al tiempo que decide su *unicum* ontológico: es la exclusiva realidad que tiene el privilegio de ser «espectadora» y «espectáculo», conciencia y objeto, acción y pasión, pasado y futuro, libertad y fatalidad, naufragio y salvación.

La estructura de la vida humana

Las categorías[58] principales de la vida humana, expuestas en *¿Qué es filosofía?* y en los cursos que le siguieron,[59] serían las siguientes:

(1983/VII, 407-420). Lección XI: *La realidad radical es nuestravida. – Las categorías de la vida. – La vida teorética. – La circunstancia: fatalidad y vitalidad. – El modelo íntimo: pre-ocupación y des-preocupación.* (1983/VII, 421-438).

[58] Para un análisis minucioso del sentido que adquiere el término «categoría» en la metafísica de la vida humana, véanse las reflexiones de Rodríguez Huéscar en *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, págs. 119-123.

[59] Nos apoyamos sobre todo en *¿Qué es conocimiento?* (1930) y en *Unas lecciones de metafísica* (1933), aunque hemos tenido a la vista las descripciones de *Pidien-*

a) En primer lugar, la vida humana se manifiesta como quehacer y acontecer, realidad que no acepta ser aprehendida bajo la categoría de sustancia: la vida humana no es una cosa, sino un «drama» que ocurre en el tiempo y en el espacio, y no tiene más entidad que ese su ir sucediendo-se. La peculiaridad de este acontecer es el de ser transparente para sí mismo: quehacer que se da cuenta de sí.[60] La vida humana es, ya se ha dicho, simultáneamente espectadora y espectáculo. En el yo reside la mirada del espectador, pero no hay que perder de vista que ese mismo yo está inmerso en el mundo. A él le ocurren las cosas, de ahí que sea también actor del drama de su vida. Ésta es la razón de que haya pensamiento, de que el hombre, entre otros quehaceres a los que se entrega en su vida, lleve a cabo ese que denominamos pensar y que no debe confundirse con el específico conocer.[61] El primero es un universal «humano», el segundo una forma cultural o, como dice Ortega, una «forma de vida» (AP, VI, 21). Hay culturas sin ciencia, pero no las hay sin «pensamiento», esto es, un sistema de interpretaciones —mítico, religioso, sapiencial, etc.— sobre el mundo.

b) En segundo lugar, la vida humana se revela como una estructura de «encuentro» del yo con las cosas. El yo está junto a, actúa, padece a las cosas; y éstas, a su vez, en pie de igualdad, responden, resisten, soportan al yo. El término que Ortega propone para fijar el modo de coexistencia entre cosas y yo es el de *ejecutividad*: la ejecutividad es propiedad constitutiva de la vida, no sólo del yo o del hombre. Las cosas son tan ejecutivas como el yo, hasta el punto de que, en realidad y primaria-

---

do un Goethe desde dentro o *En torno a Galileo*, de la misma zona de fechas. Incluso textos más lejanos en el tiempo, como *Idea del teatro* o *La idea de principio en Leibniz*, ambos de 1946.

[60] El carácter de «transparencia» de la vida lo explicará más adelante Ortega como encontrarse el yo instalado en alguna convicción, como sabiendo ya a qué atenerse. Esa especie de saber «automático» de nuestras vidas remite al concepto de *creencia* como opuesto al de *idea*, pues ese «darse cuenta» es un «contar con» y no todavía un «reparar en» noético, que es lo propio de la actividad teorética.

[61] Ortega formaliza la diferencia entre conocimiento y pensamiento en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*. Conocer es la actividad del pensar que se desarrolló en Grecia y consiste en «averiguación del ser de las cosas» (AP, VI, 16). Pero pensar es cualquier cosa que el hombre haga «para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto» (AP, VI, 15). El origen de los saberes, por más formalizados y abstractos que lleguen a ser, está, para Ortega, en la exigencia que plantea a cada cual su vivir, «hacerse cargo de la circunstancia» (*cf.* IT, IX, 846-847).

mente, no son *entes* sino *instancias* o *prágmatas*. Es muy importante advertir que la realidad constitutiva (o subsistente) es la vida humana en cuanto presencia de ella a sí misma, siendo el yo y las cosas realidades de segundo grado, ingredientes de aquélla: «Si para entender esa presencia queremos usar instrumentalmente, metafóricamente la idea de sujeto —de alguien ante quien se presenta lo presente—, diríamos que ese sujeto es no yo ni lo otro o mundo, sino la vida misma, mi vida».[62]

c) En tercer lugar, hay que insistir en la superioridad ontológica del todo sobre sus ingredientes y reparar en el sentido que da Ortega al calificativo «radical» de la fórmula canónica: no quiere decir que la vida de cada cual es el fundamento de lo real, cosa que al tratarse de un ente singular y finito no tendría sentido, sino que esa vida es necesariamente ámbito de aparición o manifestación de cualquier otro dato o realidad, que radicarían en ella. Y lo que emerge es una realidad dinámica, en proceso, un quehacer y un encontrarse alguien con algo. En efecto, la vida, aunque sea «mía», ya está en marcha cuando, por decirlo así, yo me incorporo a ella; desborda siempre los planes de mi yo, reflexiones, reconstrucciones y certezas. Es literalmente «ilimitada», aunque, claro está, finita.[63] Ahora bien, eso significa que el modo de ser de la vida humana no es el de *autosuficiencia* sino el de *privación*. De ahí toda una serie de caracterizaciones de la vida como naufragio e indigencia, metáforas cuyo origen está en el carácter de ser la vida problema para sí misma, «una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma» (QF), lo que implica que nuestra vida se articula sobre la tensión entre la *libertad* del estar forzados a decidir lo que vamos a ser y la

---

[62] *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, El Arquero, 1984, pág. 58. Se trata, como es sabido, de varios cursos que dictó Ortega entre 1929 y 1931, recopilados por P. Garagorri en la edición que citamos y que no formó parte de las *Obras completas* de 1983. Los autores de la nueva edición han dividido los textos que conforman este volumen entre lo publicado por Ortega y lo que quedó inédito. Así, en el vol. IV (págs. 571-593) se recogen las lecciones aparecidas en *El Sol*, bajo el título *¿Qué es conocimiento? Trozos de un curso.* Y en el vol. VIII, el primero dedicado a póstumos e inéditos, *Vida como ejecución (El ser ejecutivo)* (lecciones del curso 1929-1930, págs. 197-232); y *¿Qué es la vida?* (lecciones del curso 1930-1931, págs. 413-463).

[63] «La limitación o finitud constitutiva del hombre no es cualquiera, no se parece en nada a las demás finitudes que en el Universo existen, sino que tiene el paradójico e inquieto carácter de ser una finitud indefinida, una limitación ilimitable o elástica a la cual no es posible marcar términos absolutos» («Anejo I. Máscaras», IX, 868).

> *fatalidad* de tener que vivir en un mundo que ya está ahí: la circunstancia no se elige.

La vida es libertad y fatalidad, «es ser libre dentro de una fatalidad dada» (QF). Por tanto, «vida es destino». La libertad se revela como fechada y destinada. Siempre hay en ella algo de elección forzada por las circunstancias —que no se eligen. Y quien elige es un yo, no el compuesto «hombre». Hombre es ahora la cosa viviente a quien le acontece tener como modo de existencia «su vida». El científico natural o social se pregunta: ¿qué es *el* hombre?; el filósofo: ¿qué es *ser* hombre? En clave de razón vital, habría que preguntarse: ¿qué quiere decir «*yo* soy un hombre»?, pregunta que equivaldría a: ¿qué quiere decir que mi forma de existencia es «humana»? Pues, como señala Ortega, «ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama» (EA, v, 540). Se advierte entonces que lo esencial es «yo» y lo adjetivo «hombre»: ser hombre es una cosa que me pasa a mí y que significa tener que resolver mi vida con «cosas» que llamamos cuerpo, alma, espíritu, tiempo, espacio, deseo, sentimiento, amor, imaginación, raciocinio, libertad, otros hombres y mujeres, la sociedad, normas y leyes, útiles, técnicas, etc. En definitiva, cada ser humano es un «único» —para decirlo con título del famoso libro de Stirner, *El único y su propiedad*—; tal hombre: su intimidad, su yo en soledad, la única realidad que está fuera del mundo.

De ese yo no hay descripción genérica, sólo biografía. Pero ¿cuál es su consistencia? Sumariamente expuesta, el yo no es el hombre, orgánico o espiritual, sino aquello que está dentro de él: «Cuerpo y alma son cosas y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser. La pretensión o programa que somos oprime con su peculiar perfil este mundo en torno, y éste responde a esa presión aceptándola o resistiéndola» (EA, v, 571). El yo que cada cual es consiste en un proyecto que tiene que ejecutar el viviente a lo largo de su vida, «en vista de» su circunstancia, que le facilita o impide la faena. Es pues el yo «el punto de identidad o mismidad latente bajo la diversidad e inconexión aparente de los hechos que urden mi vida» (IC). Precisemos que esta mismidad no es cobrada por el yo como idea o representación de sí mismo. No lo puede ser porque es una mismidad «haciéndose» —no hecha— en el trato con los otros y las cosas. Hay primero un yo heredado y social, y por debajo de éste una especie de yo autén-

tico que pugna por llegar a ser él mismo. A este yo se refirió Ortega en fecha muy temprana, hablando de Baroja, con la metáfora «fondo insobornable» (EE1, II, 224).

En el lenguaje más articulado de la «segunda navegación» y a partir del ensayo en que mejor reflexiona sobre la consistencia del yo personal, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), Ortega define al yo como proyecto y futurición. Ahora bien, no un proyecto cualquiera, elegido al azar, caprichosamente, sino el proyecto que uno «tiene que ser» y al que denomina con el término de inequívocas resonancias religiosas, de «vocación». Así el yo es una ejecutividad que está llegando a ser a través de sus actos de vida pero que nunca termina de ser sino cuando la vida ya no tiene remedio. De ahí que el rasgo más determinante de ese yo sea su carácter de *proyecto* (algo que no es todavía) y *vocación* (responder a una llamada que uno recibe). Siendo la vida faena que se hace hacia delante, el yo es lo que prefiere y discrimina, siempre en el ámbito limitado y forzado que denominamos «circunstancia». El pasado es el momento de identidad del yo y también de donde obtiene sus poderes y capacidades. Pero en su constitución es más determinante el futuro, y Ortega llega a describir formalmente al yo como *futurición*.[64] En efecto, el yo se va revelando en su diaria confrontación con el mundo, urgido por lo que «quiere ser» o, mejor, «tiene que ser».

La vocación es un envío, una imposición de cuyo origen no cabe hablar porque salta desde el horizonte de lo evidenciable desde ese «trasmundo» que rodea el ámbito de aparición o manifestación de la vida humana; la vocación es una pretensión o aspiración a que la vida adquiera un determinado perfil. Y con mi vida, su inseparable circunstancia, es decir, el mundo real histórico en que vivo. De modo que la vocación me consigna a actuar en el mundo y a transformarlo en la dirección que reclama esa vocación mía. La vocación implica un *ethos* en el sentido de exigencia moral que Ortega desarrolló sirviéndose de la idea de «autenticidad», complementaria de la ética de la ilusión y el esfuerzo deportivo que elaboró en los años veinte.[65] Por lo

[64] «El hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser; se entiende, lo que ha decidido ser en toda su vida. Pero esto significa que el hombre obligado a hacer siempre algo en la circunstancia para decidir lo que va a hacer no tiene más remedio que plantearse el problema de su propio ser individual» (ETG).

[65] En el libro *Figuras de la vida buena* (2006) se realiza un estudio con cierto detenimiento de la continuidad «práctica» que hay entre las ideas de Ortega, más

demás, no se ignora el riesgo que acecha al sujeto de confundir la voz que informa su verdadera vocación de cualquier falsificación, dictada por la conveniencia o el capricho. Por contra, «sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser» (HS). La vocación no confiere autenticidad a la vida, sino que, al revés, la vida auténtica es el resultado de haber sido capaz de llegar a vivir de acuerdo con la reclamación de nuestra vocación. Y a la pregunta de cuándo llegamos a estar seguros de haber cumplido el deber genérico de llegar a ser el que tenemos que ser, la respuesta es: nunca. En Ortega la ética de la autenticidad se resuelve antes que en una ética situacionista, en una moral concreta de la justificación: «El que ha caído en la cuenta [...] de que la vida humana *no puede existir sin justificarse ante sí misma*, en el sentido rigoroso de que esa justificación constituye un componente esencial —imprescindible de *toda* vida—, posee una clave para muchos secretos de nuestra existencia» («Sobre los Estados Unidos», *Luz*, 27 de julio de 1932, v, 37).

Se ha dicho que esta interpretación de la vida humana como realidad radical no encajaría con la ética del esfuerzo deportivo, anterior a su formulación.[66] Sin embargo, creo que en la reflexión práctica sobre cómo superar la crisis de nuestro tiempo hay más continuidad y coherencia que, como hemos visto, en el planteamiento estrictamente teórico en torno a la idea de vida. Es el carácter indigente, libre y aventurado de una vida que se descubre ejecutándose *in medias res*, en mitad de un drama que ya ha comenzado, que sospechamos que continuará cuando ya no estemos, y en el que esperamos —seguramente esperamos y tememos a la vez— tener que asumir algún pa-

patente que entre sus doctrinas de filosofía primera. Por ejemplo, la tesis de la autenticidad aparece ya bajo la fórmula de fidelidad a uno mismo en un texto tan temprano como «Muerte y resurrección», publicado en la primera serie de *El Espectador*, en 1916. *Vid.* en el citado libro el apartado «Del deber a la ilusión», págs. 181-186.

[66] José Luis López Aranguren en la sección III de *La ética de Ortega* (1966, pág. 31), libro escrito para «salvar» su obra de las furias del padre Ramírez, plantea en términos, a mi juicio, excesivamente dilemáticos la diferencia entre una ética basada en la idea del deporte y el juego y una ética entendida como autenticidad. De ahí que plantee lo siguiente: «¿Qué tiene que ver con esa actitud ética [basada en el *êthos* de fidelidad a sí mismo] el modo de ser deportivo y lúdico, que parece caracterizar muy inequívocamente ciertas obras suyas? ¿Cómo ha de entenderse la vida según Ortega: como quehacer moral, responsable, auténtico, o como deporte y juego?».

pel, lo que mejor justifica una ética del esfuerzo «deportivo» porque no podemos contentarnos con la moral de la utilidad: es la insuficiencia de la vida la que demanda el regalo de nuestro quehacer libre, no siempre pautado por la necesidad.

La crisis de nuestro tiempo y su diagnóstico: «La rebelión de las masas»
Así como cabe hablar de una especie de dispositivo teórico-práctico entre *Meditaciones del Quijote* y *Vieja y nueva política* también cabe hacerlo, aunque en otro orden de complejidad, con dos de las obras más importantes de Ortega escritas al filo de la década de los treinta: *¿Qué es filosofía?* y *La rebelión de las masas*. No sólo fueron concebidas en el mismo período de trabajo, en el fructífero descanso de la política que siguió a la implantación de la dictadura de Primo de Rivera, sino que sus fechas de presentación también están cercanas. La primera apareció póstumamente pero, como ya se ha dicho, se dictó como curso por las mismas fechas en que aparecían, en forma de folletones en el diario *El Sol*, los capítulos de *La rebelión*. Ambas marcan el «nivel» de la filosofía orteguiana en su formulación definitiva, esto es, el inicio de la «segunda navegación». Puesto que ya hemos expuesto el argumento filosófico de *¿Qué es filosofía?*, expondremos a continuación las implicaciones que esa filosofía de la vida humana tenía para el presente europeo, en crisis desde principios del siglo que a Ortega le tocó vivir.

La rebelión es un libro complejo en cuanto a elaboración y contenidos. Viene a ser uno de los primeros «diagnósticos del tiempo presente» que llevó a cabo Ortega con cierta profusión, especialmente en la década de los treinta.[67] Pero es además un ensayo de filosofía práctica, en el sentido propio del término, que abarca más que si usáramos el concepto «moral», pese a lo cual contiene un notable número de análisis estrictamente teóricos acerca, por ejemplo, de la condición humana o el sentido de la historia. Podríamos establecer varios planos

---

[67] Antes del que nos ocupa en las conferencias de Argentina (1928), la primera de las cuales llevaba el título de «Introducción al presente», y después en las dos conferencias dictadas en el teatro Español de Madrid en 1933, tituladas «¿Qué pasa en el mundo?». Las primeras han sido ya editadas en el segundo de los volúmenes dedicados a los inéditos de Ortega en la nueva edición de *Obras completas*, bajo el título *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (VIII, 31-114). De las conferencias del teatro Español, ha sido editada la primera, «¿Qué pasa en el mundo? (Observaciones sobre nuestro tiempo)» en *El Madrid de Ortega y Gasset*, Madrid, SECC y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, págs. 403-414. (Ambas conferencias en IX, 9-26.)

de complejidad en el texto de *La rebelión* tal como lo conocemos hoy, después de las sucesivas ampliaciones que experimentó y de las múltiples revisiones a que fue sometido por su autor.[68] Los citados planos serían: una doctrina metafísica sobre la vida humana, una concepción de la historia y de la estructura social, un modelo antropológico del hombre del siglo XX y, lo que suele tener más visibilidad, un análisis político y moral de la situación de Europa desde 1917.

El ensayo se plantea llevar a cabo un diagnóstico de nuestro tiempo, tiempo de crisis profunda, lo que significa que se ha vuelto radicalmente distinto del pasado inmediato. Por eso no se entiende a sí mismo. El pasado ha dejado, por así decir, de «ilustrarlo». El futuro resulta ser más incierto de lo que suele ser de suyo. El ensayo, ya publicado en el diario *El Sol*, apareció como libro en agosto de 1930. Hacía veintidós años que había terminado la Gran Guerra y faltaban apenas dos para que Hitler subiera al poder, nueve para que estallara la Segunda Guerra Mundial y seis para que en España se arruinara su proyecto de modernidad en una guerra civil. El primer folletón apareció en *El Sol* el 24 de octubre de 1929, y el último, el domingo 19 de agosto de 1930. En libro salió ese mismo mes, dividido en dos partes, a las que Ortega añadió un «Prólogo para franceses» (1937) y un «Epílogo para ingleses», ampliado al incorporarle un ensayo que había escrito para otra publicación, «En cuanto al pacifismo» (1938).

Las ideas de *La rebelión* comenzaron a manifestarse en torno a 1927, fecha en que aparecieron algunos artículos en el mencionado periódico.[69] Ortega siguió trabajando en la elaboración de las conferencias que iba a impartir el año siguiente en Buenos Aires, cuyo título genérico fue «Meditación de nuestro tiempo».[70] Pero no era la primera vez que se planteaba el problema de la crisis europea en conexión con la distinción psicológica y moral entre minorías y masas. Hallamos ideas muy afines al planteamiento central de *La rebe-*

[68] La edición crítica de *La rebelión de las masas* de Domingo Hernández Sánchez (Madrid, Tecnos, 2003) reconstruye con minuciosidad los cambios experimentados por las distintas ediciones hasta su forma definitiva. *Vid.* el apartado «Escrituras múltiples, lecturas diversas», pág. 38 y sigs.

[69] *Dinámica del tiempo*, serie publicada en *El Sol* entre mayo y julio de 1927 y compuesta de tres artículos: «Los escaparates mandan», «Juventud» y «¿Masculino o femenino?» (IV, 55-74).

[70] Fueron publicadas por José Luis Molinuevo junto con las conferencias del primer viaje a Argentina en 1916, bajo el título conjunto de *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE de España, 1996.

lión en «Socialismo y aristocracia»[71] (1913), en «Democracia morbosa» (1917), en la segunda parte de *España invertebrada* (1922), titulada precisamente «La ausencia de los mejores», en «Musicalia» (1921) y en *La deshumanización del arte. Ideas sobre la novela* (1925).

La primera parte, dividida en doce capítulos, está dedicada a explicar el significado del título, diagnóstico de una especie de enfermedad que padecería Europa: el estado de «rebelión» que afecta a las masas europeas. El análisis es complejo, hecho que se refleja en que el término «Europa» adquiere hasta un triple significado: los Estados nación que conforman el continente; la cultura que éstos comparten y la «vitalidad» del hombre europeo medio. En estos capítulos iniciales estudia los aspectos sociológico, histórico y filosófico de la nueva situación espiritual que llama de «rebelión» de las masas, entendida como un síntoma o manifestación de una crisis —importa que demos al término ahora su sentido etimológico de instante crítico en la evolución de un proceso— de período histórico que comenzó a vivir Europa al filo del siglo XX. En el primer párrafo del primer capítulo leemos:

> Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer. Esta crisis ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y sus consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas (RM).

La segunda parte tiene sólo dos capítulos: uno muy breve, el último, y otro tan extenso que parece un ensayo dentro del ensayo: «¿Quién manda en el mundo?». Sus nueve parágrafos están dedicados a examinar las consecuencias, en el plano estratégico político, del diagnóstico argumentado en la primera parte, que resume con brutal precisión en la sentencia: «El hombre-masa carece simplemente de moral», donde «moral» significa «sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación» (RM).

Podría decirse que esta segunda parte es una especie de prospección, de búsqueda de hipótesis acerca de cómo paliar los males de la

---

[71] Ortega afirmaba en paradoja que «soy socialista por amor a la aristocracia», aunque reconocía que había que destruir la paradoja, precisando lo que entendía por aristocracia: «Aristocracia quiere decir estado social donde influyen decisivamente los mejores» («Socialismo y aristocracia», *El Socialista*, 1 de mayo de 1913, I, 622).

crisis o ensayar fórmulas que ayuden a reconducirla. En 1930 pasará más desapercibida que la primera, pero sus ideas tendrán una segunda vida en las reflexiones sobre el futuro de Europa que desplegará Ortega después de que, con la Segunda Guerra Mundial, se cumplieran algunas de las predicciones de *La rebelión*, como por ejemplo que Europa restaurará su tradición liberal o que los movimientos totalitarios, que es la forma específica de intervención que las masas han adoptado en política, están destinados a fracasar a medio plazo. La frecuencia con que el propio Ortega se remitió a *La rebelión* en sus frecuentes intervenciones en Alemania y en el resto de Europa, en la década de los cincuenta, es un argumento a favor de que éste mantenía su vigencia a pesar de las casi dos décadas desde su primera edición.[72]

Como hemos dicho, el punto de partida de los análisis de *La rebelión* es el reconocimiento de la crisis que padece Europa y de la que todo el mundo hablaba desde el final de la Gran Guerra. El agotamiento y la desorientación de las naciones europeas era evidente, tanto en las vencedoras como en las vencidas. Ortega era original al identificar las causas de la crisis con un motivo cultural que tendría sus raíces en la sustancia misma de la modernidad. Pero de entrada no estaríamos ante un fenómeno «negativo». Las masas surgen a la luz pública en relación con un aumento de la vitalidad histórica, es decir, del incremento de las posibilidades en todos los órdenes de la vida: material, intelectual y en el de los deseos. ¿Qué quiere decir aquí *vitalidad*? Significa cierta forma de energía psicológica que se puede describir en términos de afán de vivir, cifrado en el deseo de gozar de los placeres:[73] «El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión del nivel vital ha acontecido en Europa por razones internas, después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad» (RM). La causa principal de la «rebelión» de las masas ha sido la ciencia físico-matemática que hizo posible la técnica y la revo-

---

[72] El mérito principal de la edición que Thomas Mermall hizo de *La rebelión de las masas* (Madrid, Castalia, 1998), además de rescatar un libro que en el mundo editorial español estaba interesadamente olvidado, reside en haber demostrado su actualidad setenta y cinco años después de su aparición. *Vid.* en la «Introducción», la sección titulada «La persistencia del tema», pág. 67 y sigs.

[73] Ortega concede mucha importancia a la esfera del sentimiento y del deseo como constitutivos de la experiencia de realidad que hace el hombre-masa. *Vid.* referencias al deseo en RM.

lución industrial. Este crecimiento masivo en bienes materiales y en deseos de disfrutarlos ha hecho que nuestro tiempo se sienta «abierto a toda posibilidad», a lo que llega del futuro: «Por vez primera nos encontremos con una época que hace tabla rasa de todo clasicismo» (RM). Ésta es una de las claves de la crisis: el desprecio del pasado, que rechaza a priori considerar la existencia de modelos, de ejemplos. Ortega constata el dato, no lo juzga.[74] Los primeros seis capítulos describen las causas y circunstancias en que se ha producido el hecho histórico de la incorporación de las masas a la historia, configurándose así un nuevo tipo humano medio, el «hombre-masa». Éste ha sido posible por los cambios que ha obrado el siglo XIX en las formas materiales y sociales de existencia. «Se crea un nuevo escenario para la existencia del hombre [...]. Tres principios han hecho posible este nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica» (RM). Conviene no caer en el error de leer la conexión que establece Ortega entre la democracia liberal y la rebelión de las masas como una crítica de alcance formalmente político. Por contra, Ortega se refiere exclusivamente a los mecanismos para influir en la opinión pública a base de halagos y de insistencia en que la ciudadanía sólo tiene derechos.

Lo que esta nueva situación histórica de riqueza material, tolerancia no disciplinada y ausencia de cultura[75] ha inducido es la emergencia de un nuevo tipo humano, quizás el «hombre nuevo» que anhelaban todas las utopías del XIX que habían comenzado a ejecutarse en el XX. Este hombre «nuevo» es el hombre-masa, y a describir su consistencia psicológica y moral dedica Ortega los capítulos centrales de esta primera parte de su obra. En la segunda reflexiona sobre las consecuencias que tendrá su intervención en política. A esto es a lo que llama Ortega propiamente «rebelión de las masas».

---

[74] Es interesante observar que en *La rebelión de las masas* Ortega no formula la tesis central de la razón histórica, a saber, que el pasado constituye la sustancia metafísica de todo lo humano. Ortega cita *La deshumanización*, en donde había adelantado la idea de que la vida humana es sobre todo futurición en términos elogiosos; aquí cree todavía en el predominio del futuro. Del pasado le parece importante retener su carácter ejemplar, pero no le concede un valor intrínseco de salvación, como lo tendrá más tarde.

[75] «Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa» (RM).

El hombre-masa presenta para Ortega diversos rasgos y apariencias: la primera es la del «niño mimado», que alude al carácter caprichoso de sus deseos y a su ingratitud hacia los que los satisfacen. Posee un alma hermética e indócil, donde lo segundo es efecto de lo primero: la textura de alma del hombre-masa «está hecha de hermetismo e indocilidad, porque les falta de nacimiento la función de atender a lo que está más allá de ellas, sean hechos, sean personas. Querrán seguir a alguien, y no podrán. Querrán oír, y descubrirán que son sordas» (RM). Así queda completado su retrato, con el añadido de que esa indocilidad es sobre todo «intelectual y moral». La indocilidad política es sólo un corolario de ésta.

El segundo rasgo es el del primitivismo: el hombre-masa es el hombre sin historia. La técnica lo ha «naturalizado». Cree que la abundancia de la que disfruta no es fruto del esfuerzo y la complejidad de la civilización. Pero la técnica es hija de la ciencia natural y ésta ha conquistado los triunfos que le conocemos al precio de la especialización del científico, lo que conlleva otra amenaza: la «barbarie del especialismo». El especialista combina bien con el «señorito satisfecho», el heredero que se encuentra con la riqueza, sin más trato con ella que su disfrute. El estilo personal de ambos es la irresponsabilidad. Ignoran la dimensión de destino que pesa sobre la realidad, sobre la existencia humana.

Aunque la distinción entre minoría y masa la había establecido Ortega al principio del ensayo, no es hasta bien avanzado el mismo cuando expone el verdadero contraste entre el hombre-masa y el de minoría. El rasgo que caracteriza a éste es que no tolera vivir desmoralizado, en el bien entendido de que «desmoralizado» es el que se deja llevar, el que no tensa su vida con una instancia fuera de él, que le dirija. El hombre noble apela a una norma o principio que le trasciende y a cuyo servicio pone su vida. Esfuerzo y perfección, la *askhesis* que practicaban los deportistas griegos concebida como una forma de vida: «La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos» (RM).[76]

---

[76] «Ortega y Gasset, partícipe muy activo en los debates de la época, propondrá una solución sin restricciones en cuanto a derechos, pero con reservas en cuanto a la influencia de las masas. Hay minorías, no privilegios. Su influencia está, pues, atemperada por aquel moralismo, mediante el cual las minorías rectoras se autolimitan, restringen su acceso al poder político.» Teresa López de la Vieja, «Élites sin privilegio», en *Política y sociedad en José Ortega y Gasset* [ed. de T. López de la Vieja], Barcelona, Anthropos, 1997, pág. 144.

La forma de intervenir del hombre-masa en la vida pública es la «acción directa». El carácter revolucionario y utópico que la «razón pura» introdujo en el discurso político desde principios del XIX, se convierte en el siglo XX en un sentimiento de desprecio a las reglas de juego, a las formas de mediación a través del diálogo y las urnas. El parlamentarismo, institución basada en la discusión como instrumento de resolución de conflictos sociales, cayó en el más absoluto de los desprestigios. Uno de los efectos más radicales de la irrupción de las masas en política es el descrédito del liberalismo. Hacia 1930 eran muy pocos los intelectuales europeos que corregían el error —error en el que el propio Ortega había incurrido— de creer que la democracia liberal era una forma política «superada» por las novedades que las revoluciones políticas parecían aportar al curso de la historia. De ahí el valor que declaraciones como la siguiente tuvieron en su momento histórico, aunque pasaran desapercibidas o fueran objeto del más conspicuo de los desprecios:

> La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la «acción indirecta». El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que no piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría (RM).

Pero el hombre-masa era incompatible con el liberalismo, y de hecho las formas políticas que adoptó —fascismo y bolchevismo— son ejemplos de dicha incompatibilidad. El tipo de hombre que domina la escena política en los años veinte quiere ser fuerte. Apela a la voluntad y a la violencia, no aspira a tener razón o a estar en la verdad.[77] Las masas intervienen en política apoderándose de los instrumentos del Estado. De ahí que Ortega considere que «el mayor peligro, el Estado», título del capítulo con que termina la primera parte: una profecía, que se cumplirá, en lo que respecta al fin de la época en que

---

77 «Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón» (RM).

las naciones vivían apenas sin Estado; y una imagen que resume muy bien el clima áspero que dominó Europa en los años treinta. Lo nuevo era «acabar con las discusiones». Las referencias a la barbarie que aparecen en los capítulos finales de la primera parte de *La rebelión de las masas* se justifican formalmente por lo que se quiere significar con el término: «barbarie es ausencia de normas y de posible apelación» (RM), expresión con la que Ortega resumía, con melancólica precisión, la liquidación de aquella cultura racionalista que había dominado la historia europea desde mediados del XVII.

El título de la segunda parte es: «¿Quién manda en el mundo?», y la respuesta es que «Europa no manda ya en el mundo» (RM), aunque no se vislumbre quién pueda ejercer tal rol. Ortega matiza que mandar no es servirse de los aparatos del Estado para imponer una política a los ciudadanos, sino algo más delicado: dar quehaceres, imponer un destino, ofrecer a la opinión pública un proyecto de vida en común (RM). Lo más novedoso de esta segunda parte se cifra en su conclusión: Europa tiene que superar su actual situación de división y enfrentamiento entre Estados si quiere sobrevivir. La nación-Estado, invento de la Edad Moderna, ha cumplido su misión histórica y tiene que reformarse. La idea romántica de nación es un error, pues se basa en realidades naturales como la sangre o la lengua. La nación es un artificio creado desde el Estado a partir de un «proyecto de convivencia total en una empresa común» (RM). Europa es algo más que el conjunto de sus naciones. Posee una forma de ser propia que le confiere un pasado histórico común que todavía permanece vivo y operante por debajo de los Estados que la conforman. Se puede hablar de una cierta «unidad de paisaje», incluso de una «opinión pública europea» que puede en el futuro engendrar un poder público europeo. En *La rebelión de las masas*, la salida a la situación de crisis que representaba el predominio del hombre-masa se hacía depender de la construcción de una Europa unida.

Estallada la guerra civil y ya desde el exilio, Ortega volvió a editar *La rebelión* con importantes cambios. Escribió un «Epílogo para ingleses» en París, hacia abril de 1938. Es un texto breve que funciona como una presentación del verdadero epílogo escrito para los ingleses, el artículo «En cuanto al pacifismo», fechado en París en diciembre de 1937, pero que no ve la luz, traducido al inglés, hasta julio de 1938 en la revista *The Nineteenth Century.*

Además de criticar a los ingleses por su pacifismo, el ensayo de Ortega se centraba en profundizar en su tesis de que Europa era

un ámbito de convivencia política muy complejo. Las naciones son «condensaciones de convivencia» que se producen dentro de un sistema de usos y vigencias culturales que preexistía a sus divisiones políticas. Y es a esa comunidad de cultura a lo que llama Ortega formalmente «Europa»: «Europa ha sido siempre un ámbito social unitario» (RM). La crisis que está en el fondo de los acontecimientos históricos examinados no corresponde a los cuerpos nacionales, sino a Europa como entidad. Son sus vigencias colectivas, instancias últimas de convivencia —«el credo intelectual y moral de Europa» (RM)—, lo que se ha desvanecido, dando paso a «un estado de guerra civil» en que se hallan casi todos los países europeos (RM), que tiene su origen en que es la propia Europa la que se halla en un estado de guerra «más radical que en todo su pasado». La situación se ha originado en un estado de «distanciamiento moral» (RM) que provendría de la situación en que habrían quedado las naciones de resultas de los avances técnicos de los últimos decenios. Éstos habrían hecho más pequeño el mundo, obligando a las naciones a vivir más juntas y a terminar inmiscuyéndose en las intimidades ajenas. Mayor distancia moral coincidiendo con la mayor cercanía material. Ortega terminaba con una predicción: la situación política que seguirá al «experimento» de los «totalitarismos» de masas será provisional y preparará la transición hacia una posible reunificación de Europa (RM).

Poco después redactó un «Prólogo para franceses», escrito a lo largo de bastantes semanas en un pueblo holandés, a donde se retiró con la intención de centrarse en la preparación minuciosa de un texto que, al fin y al cabo, era su tarjeta de presentación ante una ciudad que seguía oficiando de capital mundial de la intelectualidad. El cuidado puesto en la elaboración del texto tiene también que ver con la intención, menos santa, de arreglar ciertas cuentas con los intelectuales franceses que ignoraron enérgicamente a Ortega antes, durante y después de su exilio, con la excepción de Albert Camus y, muy tardíamente, de Raymond Aron.[78]

---

[78] Para una visión actual e informada de la relación de Francia con Ortega, *vid.* Béatrice Fonck, «La recepción de Ortega en Francia», *Revista de Occidente* 324 (mayo de 2008), Madrid, págs. 11-31. Para Aron, *vid.* «Ortega y Gasset et la révolte des masses», *Commentaire* 40, vol. 10, págs. 733-740. Hay edición española en *Revista de Estudios Orteguianos* 12/13 (2006), págs. 231-242.

También aquí insiste Ortega en su idea de Europa como realidad histórica y original «forma dual de vida» (RM), y no sólo como ideal a construir en el futuro. Por encima de las naciones se iba configurando un sistema común de usos, valores, entusiasmos, hasta producir un verdadero «espacio social» que podría tener una especie de traducción «política» en forma de «opinión pública» europea. Y como toda opinión pública que en verdad lo es, sugeriría Ortega, generar un poder público acorde. Montesquieu y Honoré de Balzac comprendieron la originalidad de Europa: ser «une nation composée de plusieurs» (RM).

Ortega reflexionaba también sobre cómo había afectado el tiempo transcurrido al libro y cómo había sido leído. Declara irónico: «Ni este volumen ni yo somos políticos», y define el libro como «una primera aproximación al problema del hombre actual» (RM) y una reflexión sobre la reforma posible del hombre-masa. ¿Pueden las masas despertar a la vida personal?, se preguntaba en el citado prólogo. Puesto que el error había venido de una razón pura utópica y abstracta, Ortega terminaba su envío a los franceses hablándoles de la necesidad de un nuevo modelo de razón, la «histórica», capaz de superar a la cartesiana, que es sólo científica: sus triunfos sobre la naturaleza contrastan con su fracaso en los asuntos humanos (RM). Esa nueva razón no podía ser sino la razón histórica, único instrumento de corrección de errores de que dispone el hombre y justificación del giro «historicista» que impone Ortega a su «razón vital» a mediados de los años treinta, urgido, a mi modo de ver, por la profundidad de la crisis en que había entrado la vida europea, así como por la nueva crítica que había dirigido a la filosofía idealista, de no haber sido capaz la razón moderna de romper con el naturalismo griego, de raíz parmenídea. Dicha crítica había sido desarrollada en el breve y profundo ensayo *Historia como sistema*, del que trataremos más adelante, anterior en su fecha de publicación (1935) al escrito que comentamos. La razón histórica, respuesta a la razón físico-matemática y a la razón utópica y revolucionaria que había hecho fracasar el proyecto histórico de la modernidad, presentaba sus credenciales de la manera más humilde: «El hombre no es nunca un primer hombre; comienza desde luego a existir sobre cierta altitud del pretérito amontonado. Éste es el tesoro único del hombre, su privilegio y su señal [...]: lo importante es la memoria de los errores» (RM).

La segunda navegación filosófica (1930-1955)

Con *¿Qué es filosofía?* y su coetáneo, *La rebelión de las masas*, diagnóstico de la crisis europea sobrevenida con el «fin de siglo» —identificada desde Nietzsche como insurgencia del nihilismo—, Ortega inició esa «segunda navegación» mencionada ya repetidamente, metáfora que acuña en el prólogo balance que escribe en 1932 en ocasión de presentar al lector una edición de sus *Obras*, que reunía todo lo publicado hasta la fecha. Tenía cuarenta y nueve años, unos pocos libros y muchos artículos publicados. Su obra casi entera había aparecido en los periódicos. Al cerrar el balance de esa primera mitad de siglo que estaba a punto de vivir, quiso justificar, primero, la ausencia de libros y segundo, su propensión al artículo de periódico:

> Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros. Mas, por lo mismo, aprovecho la ocasión para decir a los que años y años censuraron mi solicitud periodística que no tenían razón. El artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu, y quien pedantescamente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está acontecimiento en los senos de la historia. [...] Pero esto no contradice que la nueva faena requiera ineludiblemente el libro, un tipo de libro que está más allá de los artículos de periódico, que ha aprendido de ellos, y no el libro pre-periodístico, que pertenece a un cierto pasado europeo [...] empieza, pues una nueva tarea. ¡A la mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama «la segunda navegación»! (PEO, v, 99).

La vuelta a la universidad (1932-1935)

Después del parón de casi dos años, ocurrido en el momento más inoportuno, desde el punto de vista de la producción filosófica que anunciaban los cursos universitarios y las conferencias de 1929-1930, Ortega volvió a su trabajo en la cátedra con un afán renovado y una clara conciencia de que la política le había quitado un tiempo precioso que ya le comenzaba a faltar. La intensa actividad filosófica que desplegó en los años que le separaban de la interrupción de la guerra civil se centró en tres vertientes:[79]

---

[79] El 6 de mayo de 1933 escribía Ortega a su amiga y traductora, Helene Weyl: «En septiembre [de 1932] interrumpí mi actuación política que después de

1. Una serie de notables textos autobiográficos en donde, al tiempo que hace balance de la obra publicada, proyecta y anuncia los «grandes» libros que habrán de recoger, desplegada, articulada, en fin, sistematizada, su filosofía. En 1932 antepone un prólogo a «Una edición de sus obras» —una primera recopilación de todo lo publicado que había decidido dar a la imprenta la editorial Espasa—, y ese mismo año concede a su amigo y secretario de Revista de Occidente Fernando Vela un «Prólogo conversación» para *Pidiendo un Goethe desde dentro*, libro que recopilaba varios artículos ocasionales y cuyo título venía de uno que acababa de ser editado en alemán para conmemorar el centenario del nacimiento de Goethe. Ambos preanuncian el más largo y ambicioso «Prólogo para alemanes», que sin embargo habría de quedar inédito. Fue concebido como una amplia nota de presentación a su público alemán, en donde había sido muy traducido gracias a los buenos oficios de Helene Weyl, para introducir una reedición de *El tema de nuestro tiempo*, que estaba agotado hacía años.[80] A raíz de los acontecimientos políticos que se desencadenaron en Alemania en 1934, Ortega decidió no publicarlo. Hoy sabemos que el citado prólogo contenía su ajuste de cuentas con la filosofía alemana, que muy probablemente habría sido malinterpretado en aquel contexto histórico de desprecio a la cultura y odio a la inteligencia.

2. Un conjunto de cursos universitarios que restablecían la continuidad con los que impartiera justo antes del paréntesis político, en 1929-1930: «¿Qué es filosofía?» y «¿Qué es conocimiento?». Citaremos tres: «Unas lecciones de metafísica» (1932-1933), «En torno a Galileo» (1933) y el dado en la Universidad de Verano Menéndez Pelayo sobre «Meditación de la técnica» (1933). En el primero Ortega desarrollaba

su partida cobró una intensidad extrema. Pero inmediatamente tuve, por muchas razones, que lanzarme a un trabajo intelectual tan exasperado como jamás en mi vida». *Correspondencia: José Ortega y Gasset, Helene Weyl* [ed. de Gesine Märtens], Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2008, pág. 147.

[80] Véase en la citada correspondencia la carta del filósofo a su traductora de principios de 1934 en que le informa de que las negociaciones con su editor alemán que quiere reeditar la *Aufgabe (El tema de nuestro tiempo)*, se han concretado en la escritura de un «gigantesco "Vorwort für Deutsche" que estoy acabando y que hará cerca de ¡200 páginas!» (*ibid.*, pág. 171). Pero el 24 de agosto le escribe a su amiga —judía, igual que su marido, el afamado matemático Hermann Weyl— que, mientras tanto, ha abandonado Alemania camino del exilio americano, lo siguiente: «Del "Prólogo para alemanes" estoy desanimado porque me parece poco oportuno dada la situación de ese país» (*ibid.*, pág. 182). Finalmente no lo terminaría ni se publicarían sus fragmentos hasta después de su muerte.

una sistemática de la vida humana como realidad radical, repitiendo en parte y en parte profundizando las últimas lecciones de «¿Qué es filosofía?». Precisaba la estructura metafísica de la vida humana como «presencia de la vida a sí misma», cuyo aparecer o presentarse no era intelectual o de conciencia, sino un «contar con» consistente en un poder hacer algo en la circunstancia, que facilita el vivir. A ese inicial y constitutivo «contar con» sigue, en algunas ocasiones, un «reparar en», que es el momento en que la conciencia entra en escena representando con ideas «lo que hay» y acontece en el drama vital ya constituido.[81]

Ese mismo año dictó en la Cátedra Valdecilla el curso en doce lecciones dedicado a presentar una teoría de las crisis históricas, que la diagnosticada en *La rebelión de las masas* exigía como profundización y comprensión de nuestro tiempo. Es claro que el tema de la crisis favorecía la interpretación de la vida humana como una realidad de suyo histórica y las descripciones que hace de ésta en las primeras lecciones así lo confirman. Lo más valioso del curso está sin duda en el hecho de hacer que dialoguen entre sí los dos cambios de convicciones más hondos que estaban uno en el origen de las raíces cristianas de Europa y el otro en el nacimiento de la modernidad científica y filosófica: la crisis del hombre antiguo, que tiene lugar en el siglo I a.C., y la crisis del mundo cristiano-medieval del siglo XV. Son las huellas de ambas crisis, origen y formación de la Europa moderna, las que le sirven a Ortega para exponer los elementos históricos del momento crítico que vive su tiempo, en vista del cual examina las del pasado. En «Meditación de la técnica», Ortega adelantaba no sólo el destino que aguardaba a la ciencia teórica —convertirse en una especie de auxiliar de la técnica—, sino que descubría que ya en su raíz el método de la ciencia físico-matemático era de suyo técnico. Asimismo, determinaba el lugar que la técnica ocupó desde el principio en la vida humana, haciéndola posible porque lo humano de la vida no es el simple sobrevivir en lucha con las necesidades, sino el estar bien. La técnica humaniza lo biológico. Es el gran instrumento de la felicidad. Se opone así a la demonización de la técnica, que había promovido el Romanticismo, aunque avisa de que la tecnificación de muchas esferas de la vida

[81] Para la distinción entre «contar con» y «reparar en», *vid. Principios de metafísica según la razón vital* (VIII, 581 y 587-588). Antes, *Unas lecciones de metafísica*, 1983/XII, 44 y 51.

moderna, antes ajenas a la misma, amenaza con secar la espontaneidad de la existencia y dejar al yo sin proyectos.

3. Un puñado de publicaciones que desarrollaban la nueva interpretación de la vida humana, en donde el vitalismo de los años veinte era «desnaturalizado», dando paso a una visión de lo humano como un tipo de existencia propia y exclusivamente histórica: *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) e *Historia como sistema* (1935), junto con los ensayos sobre Dilthey (1933-1934) que publica en *Revista de Occidente*.[82] La importancia del ensayo sobre Goethe reside en que lleva a cabo el primer análisis sobre la consistencia del yo en la vida humana en términos de proyecto de vida y vocación, convirtiendo en doctrina la metáfora, ya adelantada en *¿Qué es filosofía?*, y sistemáticamente usada en las descripciones de «vida humana como realidad radical», de ser ésta «formalmente drama». *Historia como sistema* encierra en sus treinta y tantas apretadas páginas la más completa y articulada exposición de la razón histórica, a partir de la distinción entre creencias e ideas, como dos planos de «realidad» e «idealidad» conectados dialécticamente entre sí, sobre los que discurre la existencia de un yo «dessubstancializado» que *tiene que hacer su vida* apoyado en las creencias que hereda del mundo social, al tiempo que inventa las ideas que necesita para sostenerse en la existencia y llevar a puerto el «programa de vida» en que consiste. Como veremos más tarde, además de ahondar en las descripciones de la vida humana, lo más valioso de *Historia como sistema* —y lo que a mi juicio lo convierte en el texto más completo para comprender la estructura filosófica de la «segunda navegación»— reside en la revisión del pasado filosófico desde Parménides, atribuyéndole dos errores de partida que en el fondo son el mismo: el de intelectualizar la realidad arrogándole una estabilidad, unidad y permanencia que no están justificadas. Es como si dijera Ortega: «Vayamos hacia lo real sin prejuicios ni "a prioris" y ya veremos si se deja describir con conceptos siempre idénticos». El error inicial de la modernidad, la naturalización de la conciencia cognoscente, se convertía así en la clave para comprender la desorientación que el hombre moderno sentía ante sus propias ideas:

Se trata de preparar las mentes contemporáneas para que llegue a hacerse claridad sobre lo que acaso constituye la raíz última de todas las actua-

[82] «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» (VI, 222-265). Apareció en dos entregas en los números de diciembre de 1933 y enero de 1934.

les angustias y miserias, a saber: que tras varios siglos de continuada y ubérrima creación intelectual y, habiéndolo esperado todo de ella, empieza el hombre a no saber qué hacerse con las ideas (IC).

Historia y crisis: «Pidiendo un Goethe desde dentro» y «En torno a Galileo»
Cuando la *Neue Rundschau* pidió a Ortega que contribuyera al centenario del escritor alemán, muerto en 1832, con un ensayo, imaginó que era una buena ocasión para reflexionar sobre la condición del clásico en una cultura como la europea, que llevaba varios siglos de continuidad, pero que en los últimos años venía haciendo la prueba de vivir al margen de la tradición. Europa parecía haberse quedado sin sus clásicos, a pesar de las conmemoraciones. El aspecto amable de las vanguardias, los juegos de dadá y el surrealismo se revelaban, al cabo de unos pocos años, como uno de los elementos más inquietantes de la crisis. Era incuestionable el hecho de que el presente —en arte, en política o en filosofía— no quería saber nada del pasado. Y concluía que «si el europeo hace con alguna perspicacia balance de su situación, advertirá que no desespera del presente ni del futuro, sino precisamente del pretérito» (PGDD). Ortega situaba, en este su primer trabajo serio después del parón político, su meditación sobre Goethe en la cadena que unía entre sí la serie de meditaciones sobre la crisis europea: *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*, por citar los estudios mayores. Hoy sabemos que podía igualmente servir de puente hacia el curso que un año después iba a proponer una teoría formal de la crisis histórica, *En torno a Galileo*. Bastaría esta situación para destacar *Pidiendo un Goethe desde dentro* como un texto señero en la producción de los años treinta. Pero hay más.

El «andar *en torno* a Goethe» (PGDD) le servirá de motivo para desarrollar, en el marco anteriormente elaborado de la vida como quehacer de un yo en una circunstancia no elegida, su ingrediente más complejo y misterioso, el yo personal. La pregunta: ¿Quién es Goethe? le exigía lógicamente remontar a la genérica: «¿Quién es *ese yo* de que hablo a todas horas en mi existencia cotidiana?». La respuesta evitaba el tópico de identificar al yo con su alma o potencias espirituales, y el error de creer que se presenta como un ente dotado de algún tipo de identidad subyacente. El yo, respondía Ortega, es el «personaje programático» que deseamos llegar a ser en nuestra vida, el «personaje» interpretado por el «actor» empírico que también somos; en suma, la ejecución, lograda o fracasada, de

un proyecto de vida, en parte inventado, en parte impuesto por una llamada que surge de algún lugar de nosotros mismos y que nos urge a «ser el que ya somos». A esa «llamada», que Ortega identifica con el núcleo del complejo vital que es el «yo», la denomina *vocación*.[83] Ortega llegaba finalmente a Goethe a través de la malla conceptual elaborada a partir de la teoría del yo que acabamos de resumir. La pregunta que nos abriría de par en par las puertas de «quién» había sido Goethe era si había actuado de acuerdo con los «imperativos» de su vocación, si había cumplido su destino y trazado con su quehacer libre su auténtica figura de existencia.[84] Es quizá lo menos interesante del ensayo su conclusión sobre un Goethe como «perpetuo desertor de su destino íntimo» (PGDD), porque habría preferido la seguridad de Weimar a su «radical vocación de alondra». Y lo más relevante, la lección general sobre el destino que aguardaba a los europeos, y especialmente a los alemanes. Recuérdese que el ensayo se subtitula «Carta a un alemán», y extraía de su acoso a Goethe: la crisis que ascendía al presente desde el olvido de los clásicos:

> Europa necesita curarse de su «Idealismo» [...]. Las ideas están siempre demasiado cerca de nuestro capricho, son dóciles a él —son siempre revocables. Tenemos, sin duda, y cada vez más, que vivir *con ideas* —pero tenemos que dejar de vivir *desde* nuestras ideas y aprender a vivir *desde* nuestro inexorable, irrevocable destino. Éste tiene que decidir sobre nuestras ideas y no al revés (PGDD).

El motivo del «capricho» intelectual, uno de los rasgos aislados en el análisis del hombre-masa, volvía a la pluma de Ortega como clave explicativa de la crisis europea. En arte y en política se había instalado

---

[83] «El hombre –esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo– es la suma de aparatos *con* que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo» (PGDD). Y en otro lugar precisaba el significado último del yo: «No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital; con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo» (PGDD).

[84] A partir del análisis del yo en términos de proyecto y vocación, Ortega despliega una teoría de la biografía que tendrá más tarde sus desarrollos en los trabajos sobre Juan Luis Vives, Diego Velázquez o Francisco de Goya.

el capricho. Había que volver la vista al pasado para advertir las consecuencias que se seguían de semejante actitud.

Fue también un azar de fechas, la coincidencia en 1933 del tricentenario del juicio que cursó el Santo Oficio contra Galileo Galilei por defender ideas copernicanas, lo que proporcionó el pie forzado para la reflexión sobre las crisis históricas.[85] Pero en realidad había menos casualidad de la que pudiera parecer a primera vista: el paseo «en torno a Galileo» estaba más que justificado por su condición, junto a Descartes, de padre-fundador de la modernidad filosófica y científica, esa misma modernidad que presentaba desde finales del XIX un inequívoco aire de agotamiento. Galileo iba a resultar, un poco, la excusa porque apenas si se habla de él en el curso. Y es que el tema en que se centran sus doce lecciones lo constituye el análisis de las fuentes pre-galileanas de la modernidad en orden a aislar el conjunto de implícitos, creencias, usos intelectuales, tradiciones e innovaciones que se articularon en un principio, para dar a luz una nueva forma de fe colectiva que hasta entonces había estado oculta: la razón.

> Ahora el hombre desespera de la Iglesia [...], se desprende de Dios y se queda solo con las cosas. Pero tiene fe en sí; presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contorno, una nueva razón, una nueva ciencia —la *nuova scienza* de Galileo (ETG).

Hemos adelantado la conclusión del curso. Para describir la razón físico-matemática en *status nascendi*, Ortega procedió sistemáticamente elaborando, primero, una teoría de la historia, definiendo su objeto y fijando un método. Su objeto no podía ser otro que el estudio de la nueva realidad radical postulada en obras anteriores, la vida humana cuya estructura condiciona las categorías de la ciencia histórica; y éstas, a su vez, permiten definir los procesos de cambio y crisis que conforman el principal motivo de comprensión de la historia. Ortega se opone a los dos modelos vigentes que dominaban la historiografía del siglo XIX: el empirista que acumula hechos y el hegeliano que atribuye los sucedidos a la vida interior de un espíritu que lo es todo y lo sabe todo. El problema de la historia como «ciencia», se argumenta en las primeras lecciones de *En torno a Galileo*, es definir

[85] *Cf.* el estudio introductorio a la edición crítica de *En torno a Galileo* para «Clásicos del pensamiento» de Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, págs. 11-53.

el sistema de «a prioris» desde los que interpretar lo acaecido. Y ese implemento categorial no es sino la estructura de la vida humana «que actúa idéntica en todos lugares y en todos los tiempos» (ETG). Una batalla o un teorema, una moda o una forma de comer o una fe religiosa son reales en la medida en que ocurrieron a un ser humano en un instante de su existencia; su sentido primigenio tiene que surgir de reconstruir el sentido que tuvo en el primer contexto de interpretación que fue su vida. La historia es la narración del drama —individual y colectivo— que constituye de suyo toda vida humana (*cf.* ETG).

Ortega diferenció entre cambio y crisis, como dos formas distintas de transformación en la historia. Ambas se explicaban a partir de los conceptos de generación y «sistema de creencias». El primero había sido ya esbozado en *El tema de nuestro tiempo*, aunque es en las lecciones III, IV y V del curso que comentamos donde elaboró una teoría de las generaciones. Una generación es un grupo humano definido por la característica de la coetaneidad, entendida como la propiedad de tener contacto vital entre sí, por convivencia en el tiempo y en el espacio (*cf.* ETG); pero la dinámica de la historia depende del hecho de que en un mismo presente histórico coexisten, esto es, son contemporáneas tres generaciones que condicionan mediante la actividad y los intercambios de sus miembros la estructura que adquiere el mundo de una sociedad.[86] El otro concepto citado, el sistema de creencias, no aparece como tal pero sí su caracterización como aquel conjunto de «convicciones radicales» que determina la realidad de «nuestra vida», de una generación, de una época:

> Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino entre los hombres [...]. Y esos hombres, esa sociedad [...] tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes. [...] Uno de los factores constituyentes de nuestra fatalidad es el conjunto de convicciones ambientes con que nos encontramos (ETG).

Esas convicciones colectivas están en el origen de nuestros quehaceres; vienen a ser, pues, el elemento determinante de la cultura de una época, el factor de socialización que determina el modo de vida de

[86] Para el concepto de generación, *vid.* Julián Marías, «El método histórico de las generaciones», en *Generaciones y constelaciones*, Madrid, Alianza, 1989.

un tiempo. Si las convicciones son compartidas por las generaciones «sucesivas», éstas son acumulativas y, aun con los lógicos cambios de moda y sensibilidad, dan estabilidad al hecho biológico de la sustitución de unas generaciones por otras en las instituciones sociales. Pero si las creencias están debilitadas, si no transmiten «crédito» a las nuevas generaciones, nos encontraremos con que se inicia una época de crisis. Frente al hecho «natural» de los cambios en historia, las crisis suponen una excepcionalidad que reclama una explicación. Según Ortega, las crisis se producen por una mengua de «verdad» en las convicciones que rigen la vida individual y colectiva de los hombres. Técnicamente «verdad» en sentido histórico es lo que llama Ortega «vigencia social» de las creencias y consiste en que, a pesar del carácter pre-racional que tiene una creencia, ésta conserva intacto su prestigio, su crédito para orientar la vida de un yo que necesita, en todo momento, «saber a qué atenerse» respecto de lo que hace y de lo quiere para su existencia. La vida humana encierra en su seno dos fuerzas antagónicas, en difícil equilibrio, entre las «facilidades» que nos proporciona la vida social y la «necesidad» de ser nosotros mismos, cosa que sólo podemos alcanzar en soledad,[87] luchando contra los usos sociales heredados. Cuando la «socialización del hombre» se vuelve excesiva, la cultura de una época se hace formulista y huera, eficaz para lo habitual pero incapaz de afinar los instrumentos culturales que permiten resolver los nuevos problemas que van surgiendo. Toda crisis humana se origina en que el hombre se ahoga en su propia abundancia de «soluciones»: la complicación de la cultura recibida, explica Ortega, «hace engrosar la pantalla entre el *sí mismo* de cada hombre y las cosas mismas que le rodean. Su vida va siendo cada vez menos *suya* y siendo cada vez más colectiva» (ETG). Las tres crisis históricas que encierran, en cierto modo, el secreto de la historia europea exhiben generosamente este rasgo

[87] Poco antes de dictar este curso, en un breve ensayo titulado «Socialización del hombre» (1930), escribió Ortega: «¿Y no es ésta la verdad, la pura verdad trascendental sobre la vida humana? [...] Para el hombre vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo —conciencia de unicidad, de exclusividad en el destino, que sólo él posee» (EE8, II, 829). Pero la realidad compleja de la vida histórica, concebida como una dialéctica entre lo personal y lo social que conforma las tramas de sentido de las vidas humanas, le lleva a Ortega a reconocer que «desde el fondo de radical soledad que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en ansia no menos radical de compañía y sociedad» (ETG). Ortega volverá sobre el tema en *El hombre y la gente* (1949, *cf.* «La vida personal», x, 165 y sigs.).

de haberse producido una socialización excesiva de la vida. La crisis del hombre antiguo, que abre el camino desde el mundo pagano al mundo romano-cristiano; la del hombre medieval que transita de vivir apoyado en una fe religiosa, a hacerlo desde un sistema de convicciones racionales, y finalmente la crisis de ese mismo hombre moderno que desde principios del siglo xx ya «no quiere tener razón», esto es, descubre que le es indiferente el poder y la verdad de los principios de racionalidad que ordenaban su existencia y prefiere, cosa que había ocurrido también en las crisis anteriores, el «extremismo» como forma de vida.

A lo largo de las trece lecciones de *En torno a Galileo*, Ortega no sólo ofrecía una primera teorización de lo que entendía por razón histórica, como parte de una más amplia razón viviente, que había sido ya concebida, en oposición a la razón idealista, en *Meditaciones del Quijote*, sino que aportaba un ejemplar ejercicio de cómo ese modelo de razón, triunfando donde había fracasado la ciencia físico-matemática, podía ser capaz de esclarecer los asuntos humanos. Sólo comprendiendo el origen de la razón moderna en el descrédito de la vida religiosa y el asombro ante el poder de la razón matemática que parecía capaz de desentrañar los más opacos secretos del universo, podríamos entender hoy la desorientación del hombre moderno, atrapado en la abundancia de sus ideas, en medio de las cuales ya no sabe cómo vivir: «Si hoy nos encontramos con el agrio aspecto de nuestra circunstancia no es por casualidad, sino *porque* la vida moderna fue como fue y ésta, a su vez, lleva dentro de sí, como su entraña, el Renacimiento, que fue tal porque la Edad Media vivió como vivió, y así sucesivamente hacia atrás» (ETG). La continuación lógica de este curso no podía ser sino una obra de pura filosofía en donde Ortega presentara sistemáticamente principios, recursos metódicos, despliegue categorial y estructura de conjunto de ese nuevo modelo de razón con la que había operado ya de facto en su análisis de las crisis históricas en el curso sobre Galileo e, incluso, antes en el ensayo sobre Goethe. Probablemente Ortega tenía ya hasta el título de esa decisiva obra: *Aurora de la razón histórica*.

Elementos para una metafísica de la razón vital

La crítica del naturalismo: la historicidad radical de la vida humana. La preocupación de Ortega por describir la vida humana como acontecimiento de carácter dramático que se dispara entre un yo y el mundo en que habita presagiaba una mayor insistencia en los aspectos histó-

ricos de la vida humana y una menor presencia en su constitución, incluso en la subalterna función metafórica, de sus ingredientes puramente biológicos, esto es, naturales. El esfuerzo de Ortega por superar el idealismo implicaba simultáneamente un rechazo de la dimensión positivista del mismo y de su dimensión trascendental. Y ambos conducían a no aceptar a priori alguno ni de carácter material en el cuerpo propio, por ejemplo, ni de carácter formal, en una razón autofundada. Esta inclinación a buscar la sustancia de la vida humana en el pasado histórico es lo que se conoce con el nombre de «razón histórica». Contiene un cambio de orientación en la búsqueda de un modelo de racionalidad alternativo al de la razón pura físico-matemática, tal y como lo había formulado en los años veinte. Teorizar la historicidad de la razón no era precisamente una cantidad despreciable en cuanto a la dificultad que comportaba. Si la razón no se autofundaba y sus categorías devenían puramente históricas surgía con todo su filo el problema de lo universal y *eterno* de la verdad en lo *temporal* de la existencia y la consiguiente amenaza del callejón sin salida del historicismo relativista.

De la importancia que concedió Ortega a su ensayo *Historia como sistema* hay testimonio indirecto en el hecho de que lo enviara al homenaje internacional que se rendía a un Ernst Cassirer exiliado de los nazis.[88] Hay además alusiones en su correspondencia que lo identifican como el capítulo inicial del reiteradamente anunciado y nunca escrito libro *Aurora de la razón histórica*. Ese texto introductorio, que tendría el título del libro, consistiría en un «desarrollo en su plenitud de lo anticipado en "History as a System"». Y en otra carta a su traductora y amiga, con la que no era infrecuente que discutiera a fondo de filosofía, le incitaba a que leyera cuanto antes el artículo publicado en inglés, en 1936, por contener importantes novedades en lo que respecta al desarrollo de su filosofía.[89]

No exageraba al afirmar que había planteado temas que hasta entonces sus contemporáneos no habían sospechado. La crítica de la razón moderna, incluida en ella las ciencias del espíritu, en términos

---

[88] Ortega había sido invitado por un ilustre discípulo de Ernst Cassirer, Raymond Klibansky, a participar en el homenaje que se rindió al filósofo alemán en *Philosophy and History: the Ernst Cassirer Festschrift*, Oxford, 1936. *Vid.*, del propio Klibansky, *El filósofo y la memoria del siglo*, Barcelona, Península, 1999, en donde recuerda las circunstancias que rodearon la edición.

[89] Carta a Helene Weyl, 8 de diciembre de 1936. *Correspondencia: José Ortega y Gasset, Helen Weyl, op. cit.*, pág. 197.

de «naturalismo» solapado, tenía, en efecto, una gran importancia retrospectivamente, pues justificaba determinadas lecturas antinaturalistas que venía haciendo desde principios de los treinta. Además alcanzaba, esta vez en términos ontológicos, su tesis central de ser la vida humana la realidad radical y no la naturaleza: ni el conjunto de los seres naturales que habían interpretado los antiguos ni la «naturaleza humana» en donde los modernos, Kant incluido, habían buscado fundamentar la filosofía y las ciencias.

Ortega partía de la conjetura de que «la ciencia está en peligro» porque desde hacía veinte años la vigencia de la fe en la razón había quedado suspendida. El motivo de que la duda alcanzara a lo único que gozaba de prestigio desde el siglo xvii es que la razón había fracasado reiteradamente en el plano de lo político. La promesa utópica de la razón pura no se había cumplido porque la realidad se mostraba tozuda con los diseños sociales *more geometrico*. Pero las exigencias de las masas, organizadas políticamente, se vuelven tan urgentes como imposibles de satisfacer. La explicación de que la razón moderna sea eficaz en el plano de la naturaleza, pero no en el de las cosas humanas, se debe, según Ortega, a que la razón moderna ha seguido siendo la vieja razón naturalista que surgió en Grecia con Parménides y se transmitió a Occidente desde el *corpus aristotelicum*, pasando a través del concepto de sustancia —nunca examinado críticamente por Descartes— y del de ley física de la naturaleza como principio necesariamente invariante, capaz de regular los fenómenos —tampoco criticado por los empiristas. Ortega dedica un apartado entero a analizar el concepto de «espíritu» como sujeto de las *Geisteswissenschaften*. «El concepto de espíritu se ha revelado insuficiente para dar razón de lo humano» (HS). El espíritu se piensa como identidad, y al concebirlo así se sustancializa, se cosifica. El ser de Parménides, en sus atributos de «fijeza, estabilidad y actualidad» (HS), no está tan alejado del Espíritu hegeliano, cuyo movimiento es interno a sí mismo en cuanto que es el Ser autosuficiente al que nada le falta (HS).

Una vez que ha reducido el espiritualismo a naturalismo, Ortega da otro paso en su crítica a los frutos de la razón moderna y denuncia el naturalismo como «intelectualismo». Kant había descubierto que la razón no reflejaba el ser de las cosas sino que lo construía con sus propias categorías. Pero esa capacidad de la razón está ya en la cuna griega de la filosofía, aunque no se fuera consciente de ella: el naturalismo es una especie del intelectualismo porque

trata las realidades «como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades» (HS). La enseñanza a extraer de Kant es que es necesario «desintelectualizar» lo real porque la razón inyecta en lo real sus formas. La consecuencia, pues, es que habrá que corregir el rango de realidad que se otorga a la razón y a sus productos: ésta pasa ahora a ser una realidad «radicada» en el interior de una realidad más radical que es la vida humana. Ésta explica a aquélla en la medida en que le da su tarea y función: resolver problemas, interpretar lo real para que el yo encuentre sentido a su existencia. El error moderno fue buscar la «naturaleza humana» como identidad y fundamento ontológico para que diera solidez y sistematicidad al edificio armado por la razón físico-matemática, cuya fe se consolidó como resultado de una compleja combinación de factores, uno de los cuales fue el carácter técnico, y no sólo teorético, de la ciencia natural. Puesto que las cosas de la naturaleza se comportan como conceptos y fingen tener una identidad, el método de las ciencias naturales —que es, por su raíz experimental, técnico— ha tenido éxito al dominar muchos de los procesos naturales y obtener beneficios de los mismos. Pero aquello que no es en absoluto técnico es justamente el vivir humano. De ahí la necesidad de ampliar el modo en que la razón se comprende a sí misma y romper con un modelo de racionalidad que se había mostrado dócil al prejuicio griego de concebir la razón humana como un trozo más de universo, el trozo al que los modernos llamaron «naturaleza humana».

Recordemos la tesis inicial, tantas veces expuesta ya por Ortega en ensayos anteriores desde 1929: «El hombre no tiene naturaleza» (HS) porque no es cuerpo ni alma, conciencia o espíritu, sino un drama, el drama de su vida, que no tiene ser sino que es «puro y universal acontecimiento». En términos metafísicos, al «hombre» le acontece existir: «lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir». El esfuerzo por desnaturalizar la realidad y pensarla desde lo que se manifiesta como «hecho de todos los hechos» implicaba una reforma de la razón a la que había llamado pocos años antes razón vital o viviente o histórica. Lo de menos es el nombre, y lo decisivo, el descubrimiento metafísico: la vida humana es un tipo de realidad cuyo modo de existencia es la indigencia. Pero al mismo tiempo es la vida para sí misma, *causa sui*. Esta paradoja se resuelve en el punto más hondo y complejo de la filosofía orteguiana, en donde no sólo se cortaba amarras con la filosofía moderna sino que se proponía

una tesis en verdad radical que justificaba la sugerencia de Ortega de que la razón histórica estrenaba conceptos, formas nuevas de decir las cosas. Esa tesis, que en realidad es doble, afirma, por un lado, que la razón no es sino imaginación, y por otro, que el hecho de que el yo humano sea libre implica que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia. La descripción de partida de que la vida de cada cual es la ejecución de un programa vital que obliga al yo a elegir en cada instante entre varias posibilidades, es aclarada por Ortega con la citada tesis que marca el «nivel de su radicalismo» en filosofía: 1) «El hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de "idear" el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario», y 2) «Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva» (HS).

La visión del yo como proyecto y vocación, que es adonde conducen conjuntamente ambas tesis, no como mero sujeto de conocimiento y acción, termina por disolver la «naturaleza humana» de la filosofía tradicional en la vida humana como estructura de acontecimiento. Éste es el sentido que hay que dar a la provocadora tesis formulada en *Historia como sistema*: «El hombre no tiene naturaleza [...] es falso hablar de la naturaleza humana [...]. Lo único que el hombre tiene de ser, de "naturaleza", es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre». Es decir, el hombre como especie no tiene sino la identidad que le confiere la historia, y como individuo, la de su biografía. Algunos comentaristas han embotado el filo de la afirmación recurriendo al matiz siguiente: Ortega quiere decir que el hombre no es naturaleza, pero que la tiene, lo que reforzaría la segunda interpretación. Aunque es difícil negar que el ser humano tenga una estructura física y biológica que le condiciona, en efecto, éstas nunca le determinan. En este sentido, parece inevitable abandonar la expresión «naturaleza humana» y quedarse con la de «condición humana», frecuente en los textos orteguianos, para señalar el hecho de tener un cuerpo que es necesario mantener limpio, caliente, alimentado, etc., pero también donde se hunden las raíces de nuestra vida afectiva y sensible en general. A la hora de reflexionar sobre la vida humana parece insalvable aceptar que ésta se ha constituido históricamente a través de las producciones humanas teóricas y prácticas a cuyo conjunto solemos llamar «la historia», y que el hombre fue creando para responder a sus condiciones de existencia. Ningún asunto humano puede escapar a sus determinaciones históri-

cas.[90] Comprender la vida es contar la historia de las formas en que la humanidad ha ido resolviendo el problema que le ha planteado el vivir. La historia es el sistema de las representaciones —en el sentido teatral de la palabra— dramáticas acontecidas. De ahí la conclusión a que llegaba en *Historia como sistema*: «Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. [...] La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*» (HS).

El salto estaba dado. Pero es menester reconocer que *Historia como sistema* sólo era el programa. Ahí estaban los puntos de partida, el metafísico y el gnoseológico. Lo real se daba como «vida humana», tesis de *¿Qué es filosofía?* Su conocimiento se vuelve accesible por una razón que ha de tomar suelo en la «experiencia de vida», sirviéndose de conceptos ocasionales y apoyándose en una nueva filología, llamada a convertirse en un instrumento central de ese nuevo modelo de razón. La razón, concebida como imaginación, tendría que tener en cuenta que el conocimiento mismo tiene un carácter histórico, y que sus categorías no pueden ser totalmente a priori.[91] Y tendría que distinguir formalmente entre creencias e ideas, en la medida en que las primeras forman el marco de realidad dentro del cual se mueve la inteligencia-imaginación que fabula e inventa. No es extraño, pues, que el plan de trabajo de *Aurora* establezca que su segundo capítulo sean los contenidos de un artículo ya publicado, titulado precisamente «Ideas y creencias», que habría de ser completado con otro, «Mundos interiores».[92]

Éstas eran algunas de las tareas que aguardaban a Ortega en 1935, cuando enviaba su ensayo a Oxford para su inmediata publicación. Pero terminaba con una reflexión que hacía su modelo de razón más

---

[90] Nada más «biológico» que la edad de un hombre o una mujer. Ahora bien, tener sesenta años en 1800, en 1960 o en 2010 no es lo mismo, y no «significa» lo mismo ni en términos subjetivos ni en términos objetivos. La realidad vital, es decir, la «experiencia de vida» desde la que vive el sujeto su edad, está condicionada históricamente.

[91] En nota afirma Ortega: «La razón histórica es [...] una razón *a posteriori*» (HS).

[92] Ortega contaba a su traductora el plan general de *Aurora*: 1) «Aurora de la razón histórica» (Desarrollo en su plenitud de lo anticipado en «History as a System»). 2) «Ideas y creencias» (En que va lo dicho en el ensayo así titulado más su secuencia en «mundos interiores»). 3) «Principios de una nueva filología.» 4) «El método de las generaciones.» *Correspondencia: José Ortega y Gasset, Helen Weyl, op. cit.*, pág. 197.

complicado si cabe. El parágrafo IX abría con la siguiente afirmación: «El hombre necesita una nueva revelación» (HS). No, Ortega no había decidido salirse del campo de la evidencia filosófica, sino que proponía otra caracterización de la razón humana en los siguientes términos: «Para mí es razón, en el verdadero y rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto» (HS). La verdad sigue teniendo en Ortega, como en Descartes, en Platón o en el resto de la tradición, una dimensión trascendente. Cuando analicemos la estructura de la vida humana a partir de la distinción entre creencias e ideas, intentaremos justificar en qué sentido cabe hablar de revelación y qué relación guarda con la filosofía.

La estructura metafísica de la vida humana. Ya hemos observado que la vida humana como «realidad radical» es caracterizada casi siempre por Ortega con los calificativos de «extraña» o «enigmática». Y menos veces de las que parece a primera lectura suele nuestro autor rifar los calificativos. En el caso que nos ocupa, veremos en lo que sigue que no son meros adornos. Por debajo de las estructuras de inteligibilidad formadas por las interpretaciones acumuladas a lo largo de los cientos de generaciones que conforman la historia universal, hay un fondo enigmático que constituye la infranqueable línea que separa el saber posible o efectivo que adquiere el hombre a base de sus esfuerzos, de lo que nunca podrá llegar a saber: el fondo abismático o enigmático que constituye el suelo de realidad de nuestra existencia, y al que los griegos llamaron φύσις *(Physis)*.[93]

Como hemos visto, ***Historia como sistema*** contenía la formulación del programa filosófico orteguiano en lo que respecta a su crítica de la modernidad filosófica, y en la propuesta de edificar una nueva filosofía capaz de diagnosticar los problemas de «nuestro» tiempo y de

[93] Justificamos esta asociación de ideas en la etimología del término que hace Felipe Martínez Marzoa en el comienzo de su *Historia de la filosofía*, Madrid, Istmo, 1984, pág. 18: «El verbo φύω significa "producir" en las formas transitivas y "nacer", "brotar", "surgir", "crecer" en las intransitivas. [...] por lo tanto φύσις será "nacimiento", "crecimiento", o bien: la fuerza íntima que hace nacer y crecer. El "nacer" se entiende como "salir a la luz", "hacerse presente". De aquí que, si examinamos el conjunto de los usos de φύσις [...] en la literatura griega arcaica, encontramos, junto con la noción de crecimiento, la de presencia (aspecto, figura); esta presencia no es mera apariencia, porque en la filosofía φύσις significa precisamente la verdad, la esencia, y porque incluso fuera de la filosofía significa la fuerza íntima, la virtud profunda de una cosa».

ayudar a resolverlos. De ahí que el modelo de razón propugnado claramente en *Historia como sistema* fuera el de una razón histórica cuya estructura metafísica, epistemología, teoría ética, estética, etc., estaban por hacerse. Pero estamos en 1935 y, como ya hemos tenido ocasión de ver, la vida de nuestro filósofo estaba a punto de ser zarandeada por la historia, junto con las de algunos millones de españoles y europeos. La guerra civil y una salud quebradiza pueden explicar que Ortega no produjera las obras en las que habían de construirse «el sistema» de la razón histórica.

En cualquier caso, Ortega fue esbozando —aunque hay que reconocer que en ensayos ocasionales que hoy nos parecen insuficientes— algunos de los ingredientes fundamentales, tanto de una filosofía primera como de la epistemología correspondiente. En el ensayo *Ideas y creencias*, publicado en alemán en 1936, inédito en castellano hasta 1941, encontramos el planteamiento metafísico, y en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, el gnoseológico. Por supuesto que en ambos textos, relativamente breves, no están los componentes esenciales de la filosofía pero sí sus respectivos puntos de partida, que serán desplegados discontinuamente en otros escritos como en el prólogo a la *Historia de la filosofía* de Bréhier o en las recapitulaciones que hace de su filosofía en algunos parágrafos de *La idea de principio en Leibniz*, o en *El hombre y la gente*.

La razón histórica es una perspectiva sobre lo real, aquella que parte de la consideración de que la realidad consiste en vidas humanas individuales. Es un modelo de razón distinto a otros anteriores, como el modelo de la razón naturalista griega o el modelo de la razón físico-matemática propio de la modernidad. A diferencia de éstos, no se tiene por absoluto sino que reconoce su carácter limitado en lo espacial —sólo es posible obtener «vistas» parciales de las cosas— y en lo temporal: los propios aciertos de la razón generan otras formas de considerar lo real que hacen, al cabo del tiempo, que esos aciertos se vuelvan errores. La historia es un proceso dialéctico de acierto/error/acierto, no formal sino material. La razón no deduce los momentos del proceso desde un a priori racional que determina los acontecimientos, como la ley física hace con los fenómenos naturales, sino que la razón en cuanto *histórica* los describe e interpreta *post-factum*.

> El hombre «va siendo» y «des-siendo» —viviendo. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es la razón lógica, sino precisamente de la

histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey (HS).

Ortega nos había recordado en *En torno a Galileo* que «La historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de la estructura de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo». Y poco después subrayaba que lo esencial de esa estructura dramática, su elemento de permanencia y estabilidad no era ni materia ni espíritu, en el sentido convencional que tenían estos conceptos en el siglo XIX, sino una realidad que, en cierta manera, participaba de ambas: lo que denomina Ortega formalmente «creencias» a partir del mencionado ensayo *Ideas y creencias*. En *En torno a Galileo* había adelantado ya la existencia de esa dimensión de lo real, al explicar que aunque haya que entender la vida como «la relación primaria del hombre con la circunstancia desnuda, compuesta de puros y desazonadores enigmas que le obligan a reaccionar buscándoles una interpretación», la circunstancia se da siempre como «mundo», esto es, conjunto de interpretaciones consolidadas en instituciones, usos y convicciones socialmente pregnantes para el yo viviente. Por eso aclaraba Ortega a continuación que, aunque el yo al vivir reacciona pensando sus ideas-solución,

> [...] de ordinario vivimos instalados, demasiado seguramente instalados en la seguridad de nuestras ideas habituales, recibidas, tópicas y solemos tomarlas por la realidad misma: lo cual hace que no entendamos ni siquiera nuestras propias ideas, que las pensemos en hueco, en vacío, sin evidencia (ETG).

Aunque en *Unas lecciones de metafísica* había establecido la diferencia funcional entre «ideas» y «creencias»,[94] no será hasta *Historia como sistema* cuando Ortega confirme que esas «ideas» tópicas, heredadas del entorno social, no son «como» la realidad misma, sino la mismísima realidad, como tendremos ocasión de ver. La diferencia funcional en relación con los actos de vida estaba ya bien establecida en las

---

[94] La oposición entre «contar con» y «reparar en» es el precedente más preciso conceptualmente hablando de la distinción entre ideas y creencias: «"Reparar" equivale a lo que tradicionalmente se llamaba "tener conciencia de algo", y el simple "contar con" expresa esa presencia efectiva, ese existir para mí que tienen siempre todos los ingredientes de mi situación» (PMRV, VIII, 579).

citadas obras. Ahora interpreta dicha diferencia entre ideas y creencias como distinción de rango metafísico.

El modelo teórico que Ortega debía construir en su *Aurora* constaba de dos dimensiones: una estática y una dinámica. La primera responde a la pretensión de imaginar la vida como una «construcción» o arquitectura, porque, como veremos a continuación, tiene «planos». Si elaboró la «estática» de la vida humana en *Ideas y creencias*, su «dinámica», la teoría de las generaciones, había quedado planteada en las primeras lecciones de *En torno a Galileo*, aunque de manera insuficiente, por lo que probablemente tendría previsto volver sobre ello.

La vida humana estaría compuesta de tres planos imaginarios, cuya consistencia no dependería de una propiedad o característica, sino de su función en el drama de la vida o, si se quiere, de su función en el acontecer que surge del tener que hacer algo el yo para reaccionar a las urgencias que le plantea el vivir. Esos tres planos serían:

a) Plano de las creencias, la realidad en que vivimos.
b) Plano de las ideas: los «mundos interiores», la cultura.
c) Plano de la realidad enigmática, el horizonte que abre al plano de la trascendencia.

El primero podríamos describirlo como el mundo en sentido convencional donde el yo encuentra «cosas» (facilidades/dificultades) para resolver su vida. Esas «cosas» son utensilios e interpretaciones ya fijadas que le orientan en la realidad: usos, procedimientos, normas, etc. Lo que, recurriendo a un nombre consagrado, podemos llamar «tradición». Ahora bien, para Ortega el fondo de una tradición está constituido por un sistema de creencias:

> [...] no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo —con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo[95] (IC).

---

[95] De la importancia de esta cita para caracterizar la consistencia y la tarea de las creencias en la vida humana da fe el que al principio de *Historia como sistema* Ortega presente la misma tesis. Partiendo de la definición formal ya establecida en *¿Qué es filosofía?* de que vivir es decidir cada hombre lo que va a ha-

Cuando esas «cosas» e «interpretaciones» heredadas no le sirven al yo —ya veremos que los motivos pueden ser múltiples—, éste tiene que buscar por su cuenta. Tiene que «inventar» una nueva interpretación del problema. De ahí surgen las ideas nuevas que configuran la «materia» de que está hecha la cultura en el sentido moderno, las ideas que se discuten, se analizan, se consolidan si aciertan con la solución del problema, convirtiéndose entonces en candidatas a transformarse en creencias cuando el paso del tiempo haya hecho su trabajo y se haya olvidado su origen de idea.

Así como las creencias y las ideas están articuladas por un estado intelectual intermedio que es la duda, que explica el paso de unas a otras, asimismo el estrato de las creencias y el de las ideas no son contiguos, sino que están separados por el plano de la «realidad enigmática», el fondo arcano de la propia vida, constituido por la «circunstancia desnuda» y el «fondo insobornable» del yo. La circunstancia desnuda, vaciada de creencias, es el suelo (con espesor) del mundo, lo que está debajo de las capas y más capas de interpretaciones que la imaginación humana ha ido acumulando, el horizonte desde el que surgen las «cosas» y los problemas. El «fondo» nombra ese *locus* que inspira nuestra vocación y evita que el cálculo utilitario del yo-actor tenga la última palabra. Es la inspiración inconsciente de nuestro programa de vida.[96]

Por tanto, si la vida tiene un centro, un ámbito cotidiano de existencia, es el que articulan las creencias. Son éstas el «continente» de nuestra vida, por tanto, no contenidos elaborados por nosotros mismos, ni interpretaciones auto-conscientes. Constituyen el plano de realidad que define el mundo. Formalmente, «mundo» es la circunstancia interpretada por el sistema de creencias que está vigente en una época.[97] La realidad que aporta la creencia al viviente reside

---

cer, aclara: «Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir» (HS).

96 Hay que tener presente que estamos hablando con metáforas y que la dificultad para que el término empleado no vele el pensamiento es extrema. En un lenguaje más directo pero igualmente poético, Ortega describió el fondo personal de la vida en los siguientes términos: «Queremos ser ante todo la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que pensamos del mundo. Rompiendo entonces sin conmiseración la costra de opiniones, pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros» (EE1, II, 216).

97 «Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la

en la función que asume en el acto de existir que es la vida humana. Dicha función es básicamente la de dar forma al mundo histórico en que cada individuo y cada generación tiene que ejecutar su vida tomando sus decisiones. Sin un mínimo de orientación previa y de saberes prácticos (saber a qué atenerse respecto de las cosas de la circunstancia), la vida no sería posible. Ortega subraya el carácter de realidad que tienen las creencias, porque actúan en nuestra vida como presencias previas. Uno se encuentra instalado en ellas. Ni las produce ni las formula ni las discute ni las propaga ni las sostiene, explica Ortega, para insistir en que son lo opuesto a las ideas. Con las creencias, concluye, «propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas [...]. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros» (IC). Y porque «estamos» en ellas, «operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo» (IC). Actúan así como colaboradores necesarios tanto de nuestro pensamiento como de nuestra acción, por lo que Ortega las describe como «supuestos tácitos» de nuestro pensar e «implicación latente» de nuestras decisiones. Las creencias pertenecen al plano de la realidad metafísica de nuestra vida, lo que hace que sean mucho más decisivas que las meras ideas, que tanta importancia tienen desde el origen de la modernidad. Y recuperando una frase de san Pablo, afirma Ortega que en las creencias «vivimos, nos movemos y somos» (IC), como el cristiano en su fe.

Las cuestiones principales que plantean las creencias son: ¿Cuál es su origen? ¿Cómo se forman las creencias? ¿Cómo «mueren» o pierden su vigencia? ¿Cómo interactúan con las ideas? Todas están relacionadas y no tienen una respuesta fácil. Adelantemos que creencias e ideas están hechas de la misma «pasta»: son interpretaciones, *invenciones*, que el viviente ha producido para orientar su vivir. Pero la diferencia de función y de rango vital impide que, como tales, puedan interactuar. No obstante se comunican a través de la experiencia vital de la duda.[98] Y es que aunque el hombre hereda siempre un mundo

circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. Éste, pues, no nos es dado, no está ahí, sin más, sino que es fabricado por nuestras convicciones» (ETG).

[98] Si partimos de la hipótesis de que las creencias son «reales», es decir, «cosas» o interpretaciones objetivadas como cosas, y las ideas son representaciones, en el sentido psicológico convencional, de copias o esquemas mentales, entonces la relación entre ideas y creencias puede examinarse como un caso particular de

armado por creencias, éstas no saturan de «soluciones» los problemas que la espontaneidad del vivir —el devenir, la libertad— produce. Y siendo verdad que heredamos los recursos para hacer nuestra vida, «cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso» (IC).

Dudar es oscilar entre dos creencias. De ahí que la duda, «la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*» (IC). Metafóricamente, las creencias nos hacen «contar con» la firmeza de la tierra y, por contraste, la duda se asocia con el «mar de dudas», expresión hecha ya en el lenguaje. Volviendo, una vez más, a la situación originaria en que se encuentra el yo en su acto de vivir, advertimos que si «no sabe a qué atenerse» porque no le da el mundo la respuesta, «no tiene más remedio que movilizar su aparato intelectual cuyo órgano principal —sostengo yo— es la imaginación» (IC). Con la imaginación producimos ideas, cuya consistencia quiere Ortega captar con el término «ocurrencia»: las ideas, en arte, en política o en ciencia, son «representaciones» en el sentido cartesiano de la expresión, pero carentes de la posibilidad de ser contrastadas con la realidad. No hay forma de «verificarlas» comparándolas directamente con la realidad. Cotejamos unas ideas (generales, abstractas) con otras (impresiones concretas). Lo propio es «demostrar» la verdad de una idea, obligándola a mostrar su «adecuación» y coherencia respecto de ciertos principios en un paradigma teórico ya preexistente. La «materia» de que la idea está hecha es imaginación. El intelecto humano tiene el poder de armar, al margen de la realidad, mundos fantásticos, aunque disciplinados por sus propias reglas de construcción, a los que Ortega denomina formalmente «mundos interiores». Más adelante los estudiaremos, pero adelantemos ahora que la función que cumplen en la vida los sitúa en la periferia de la misma, en la zona «no seria» de la existencia. El hombre que vive en una época de creencias insuficientes, aunque con abundancia de ideas, nunca se encuentra en una situación confortable. No se puede vivir apoyado en las ideas, de las ideas, como la experiencia histórica y cultural de la modernidad ha probado sobradamente.

---

la relación entre la razón y la realidad extramental. Y, en efecto, el pensamiento se pone en marcha cuando falla la «realidad» creencial en la que vivimos apoyados y «no sabemos a qué atenernos».

Para terminar de comprender el proceso vital que se dispara entre creencias e ideas, a través de la duda, hay que atender al tercer estrato de la vida humana, la realidad primaria o enigmática, y que hemos colocado, provisionalmente, entre los planos respectivos de las creencias y las ideas. Ortega introducía el dato en «Ideas y creencias» con sumo cuidado. En una nota a pie, advertía —después de afirmar enérgicamente que «el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias»— que convenía que «dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias» (IC).

Ya hemos señalado en varias ocasiones que Ortega se sirve constantemente de calificativos como «extraña» y «enigmática» para caracterizar el tipo de realidad que es la vida humana de cada cual. En «Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes» argumenta que «La vida es la realidad arcana por excelencia no sólo en el sentido de que ignoramos su secreto, sino porque la vida es la única realidad que tiene un verdadero "dentro", un *intus* o intimidad» (VI, 309-310). Quizá la explicación de esta insistencia la vislumbremos ahora, al caer en la cuenta de que las creencias son la realidad de la vida pero no su «verdad» genuina, que no puede provenir, en la medida en que cada vida es una irrepetible trayectoria de un yo en su circunstancia, de las creencias en cuanto ingrediente de la dimensión colectiva de la existencia. Esas creencias están referidas a la «desnuda realidad» que es nuestro existir «desnudo» precisamente de interpretaciones y certezas. Y topamos con ella cuando descubrimos que lo que tomábamos por la auténtica realidad no era sino una «interpretación» que habían hecho otros hombres y que se ha consolidado en creencia. Por tanto, si tuviéramos que hacer la experiencia de quitar el tupido entramado de creencias sobre el que descansa nuestra vida, llegaríamos a ese «plano» (en realidad habría que decir vivencia) que llama Ortega de «realidad auténtica y primaria» porque «no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarle "mundo". Es un enigma propuesto a nuestro existir» (IC). Repárese en la dificultad de describir este escorzo de la vida humana, desde el momento en que no cabe decir nada en positivo, ni atribuirle cualidad alguna, pues entonces no sería el puro enigma.[99] Podríamos

[99] Tenemos el mismo problema que el historiador, que pretende exponer en positivo en qué consiste la «materia primera» en Aristóteles o el nóumeno kantiano, conceptos límite en sus respectivos sistemas filosóficos.

añadir que esa realidad enigmática es el paisaje que divisa el yo cuando cae en el «mar de dudas»;[100] no cuando tiene una duda respecto de este o aquel asunto de su vida, sino cuando su vivir mismo, el programa de vida que le sostiene a uno en la existencia, se vuelve todo él dudoso y la vida misma «mar de dudas», naufragio.

Lo importante para el análisis del plano enigmático de nuestra vida no es la dimensión existencial, que por supuesto tiene, sino su papel en la estructura metafísica de la vida humana. Ortega construye un modelo de interpretación centrado en la articulación dialéctica entre la inmersión en lo enigmático y la reacción creadora de la imaginación:

> A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente «mundos», porque tienen figura y son un orden, un plano (IC).

Ortega los llama «mundos interiores» porque no tienen más realidad que la que le otorga nuestra imaginación. Si se quiere ver un último resto del platonismo que ha trabajado siempre en la trastienda de la filosofía orteguiana, bien podría compararse el sistema de mundos interiores con el universo exento de las formas ideales. La diferencia, claro está, reside en que Ortega no cree ni en su eternidad, ni en su identidad, ni en su trascendencia respecto del hombre. Pero al igual que en Platón, también para Ortega es el filósofo el hombre que se

[100] La realidad enigmática se manifestaría en esos componentes del fondo arcano que mencionó Dilthey en una famosa definición de la vida como una misteriosa «trama de azar, destino y carácter». El azar y el destino son dos formas de nombrar las fuerzas trascendentes que se imponen a mi vida, más allá de mis interpretaciones, deseos y previsiones. El destino tiene dos dimensiones, en correspondencia con los dos ingredientes de la vía humana: el destino es la vocación que destina al yo a «tener que ser» esto o lo otro. «Corremos siempre el riesgo de preferir un "sí mismo" que no es el auténtico o el más auténtico, y en tal caso, nuestra decisión equivale a un suicidio, a una suplantación. Entre los muchos *haceres* posibles, el hombre tiene que aceptar el suyo y resolverse, certero, entre lo que *se puede* hacer por lo que *hay* que hacer» (PEO, v, 94). Y también el destino es el rasgo de imposición que tiene siempre la circunstancia de ser «incanjeable», de imponer al viviente el deber de su «reabsorción». El azar, por el contrario, es el componente «inorgánico», no estructural, de la vida humana. Ortega aumentó su importancia en sus descripciones biográficas a medida en que fue profundizando en una concepción no determinista de la historia.

ensimisma ante el enigma de su vivir, iniciando el proceso de búsqueda de la verdad que salva la vida propia y justifica el mundo, otorgándole un sentido. En efecto, los mundos interiores orteguianos son el germen de las creencias futuras: «Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma» (IC).

El «error» de que el hombre puede conocer la realidad tal cual es (realismo) o construirla y dominarla (idealismo) es evitado cuidadosamente por Ortega. El hombre construye sistemas, modelos, en suma, ficciones, que por un tiempo «funcionan» permitiendo que las vidas humanas desplieguen sus quehaceres sobre la tierra. Desde que el hombre abandonó su condición animal, la vida obedece a dos movimientos opuestos pero complementarios, a los que Ortega llama de *ensimismamiento* y *alteración*. Por el primero nos retraemos del mundo hacia nuestro sí mismo, nuestra intimidad. Por el segundo nos volvemos al mundo y actuamos en respuesta a sus estímulos. La diferencia con el animal reside pues en que éste vive en la pura alteración, no se ensimisma, no se puede retirar a su mismidad y allí soñar el germen de un mundo interior.

> Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama «ensimismarse». De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias (IC).

Los mundos interiores son, pues, el fruto de una invención más o menos sistematizada que, con el tiempo, se articula socialmente en forma de convicciones compartidas. Las ideas pueden, como cualquier uso o práctica humana, cobrar «vigencia»[101] y convertirse en creencia. Los

[101] La vigencia es la propiedad que tienen en común los usos sociales y las creencias. La vigencia se nos presenta —observa Ortega— como algo que «es indiferente a nuestra adhesión, *está ahí*, tenemos que *contar con ella*, y ejerce, por tanto, sobre nosotros su coacción». Pero también es la vigencia algo a lo que podemos recurrir, «como una instancia de poder en que apoyarnos». *Vid.* el último capítulo de *El hombre y la gente* (x, 314 y sigs.).

mitos y las grandes religiones, la tragedia y la filosofía griegas, el derecho romano, la teología medieval, la ciencia físico-matemática y la novela modernas son algunos de esos «mundos interiores» de los que ha vivido la tradición occidental en los últimos dos mil años.

El ser humano vive apoyado sobre un suelo de creencias que son el resultado de una peculiar mezcla de fantasía y experiencia de vida. Pero el subsuelo que lo sostiene no es firme. Es el fondo enigmático del vivir, que, si hemos de recurrir a metáforas materiales, compararemos con el magma sobre el que flotan las placas tectónicas de los continentes. De ahí que las creencias se originen en el acto humano personal de inventar una solución al enigma de la propia existencia. Más allá de la vida animal —que es pura espontaneidad sin «dificultad» para ser—, la vida humana se constituye a sí misma como demanda de sentido y a ella obedece el esfuerzo de imaginación responsable que llamamos *pensar*. El hombre inventa respuestas-ideas que, de una u otra forma, van referidas a la realidad que pretenden explicar:

> ¿No es insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda. Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir [...] entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no. El hombre está condenado a ser novelista (IC).

Entendemos mejor que Ortega precisara la «razón viviente» que andaba buscando como alternativa a la «razón pura físico-matemática», en términos de razón histórica, a la que también llama en muchos lugares «razón narrativa». En el curso sobre la técnica (1933) había dicho que el hombre tenía que ser novelista de sí mismo.[102] No se refería sólo a la necesidad de inventar el proyecto de la propia existencia, el programa de vida que es en definitiva su propio yo, su vocación; sino igualmente a las ideas que permiten orientarse en una realidad que nunca termina de estar ni acabada ni consolidada.

[102] «En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo [...]. La vida humana, ¿sería entonces en su dimensión específica [...] una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?» (MT, v, 567).

Este importante artículo, «Ideas y creencias», que acabamos de analizar, no tuvo continuación. Concebido como el segundo capítulo de *Aurora de la razón histórica*, nunca fue ampliado. Ortega abandonó el proyecto de terminarla, y el ensayo en cuestión dio título a un libro editado en Argentina en 1940 fruto de la unión con otros ya publicados en periódicos, conferencias, fragmentos de cursos universitarios que seguían inéditos, etc. En el breve prólogo Ortega se quejaba de que no había tenido ocasión de terminar *Aurora* por la vida errabunda que el exilio le había impuesto. Y no sabía si podría acabarlo, añadía. Hasta mediados de 1942, una vez en Lisboa, no halló un período de sosiego y concentración que le permitiera llevar a cabo trabajo intelectual de envergadura. Pero para entonces es posible que no estuviera interesado en terminarlo. Había pasado su momento. Con razón había escrito en el prólogo de *Ideas y creencias* que «habent sua fata libelli».

También pudiera ser que las dificultades teóricas que encerraba el proyecto de elaborar todo un modelo de racionalidad, en el que había que pensar contra los usos académicos vigentes, le desanimara. Mencionaremos una que nos parece de especial relevancia. El triple plano de la vida humana articulada en un fondo enigmático, un plano de vida social, apoyada en creencias, y otra individual, creadora de mundos interiores, implicaba una compleja doctrina de la verdad que Ortega no llegó a elaborar, más allá de algunas intuiciones. Habría que hablar de una verdad epistemológica, que dependería del régimen intelectual del mundo interior. Los criterios de verdad de la física o la verdad formal de la matemática. También en la vida cotidiana habría otros formatos de verdad, entendida siempre como coherencia interna, adecuación con los «hechos» y convención. Pero tendría que haber un segundo concepto de verdad, la verdad metafísica o de realidad, en donde llamaríamos «verdad» a cierta forma de ajuste de lo vivido con el enigma del existir. En la lección VII de *En torno a Galileo* Ortega se aproximó a esta concepción de la verdad cuando escribió: «El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo» (ETG). La verdad se concibe entonces como la autenticidad de un vivir en el que *lo que es* iguala a *lo que tiene que ser*. Se cumple entonces el propio destino, y eso es la verdad de una vida.

Otros problemas que subyacen son la falta de desarrollo en el asunto de la formación de las creencias a partir de los mundos inte-

riores, así como el estatuto metafísico de dichos «mundos» que parecen ser algo más que «ocurrencias», aunque están formados por meras ideas-invención.[103] Tampoco recuperaba Ortega el concepto de «revelación», del que se sirve al final de *Historia como sistema*, en el sentido de que la razón tendría, en determinados momentos, acceso a la «realidad misma», signifique esto lo que signifique.[104]

En *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941) consolida, por decirlo así, las posiciones ganadas en los artículos que acabamos de comentar y radicaliza la tesis central de su filosofía de madurez de ser todo lo humano esencialmente histórico. Ahora le toca el turno a las categorías del conocimiento, de la razón pura: «El conocimiento no es una operación "natural" y a fuer de ello, inexcusable en el hombre, sino una "forma de vida" puramente histórica a que llegó —que inventó— en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras» (AP, VI, 21). El artículo gira en torno a la distinción entre conocimiento y pensamiento. La época moderna, el período histórico en que el conocimiento se consolidó como creencia, esto es, como la realidad misma, ha ocultado que el hombre en su vivir no está consignado a conocer, como creyeron los griegos; descubrir el ser de las cosas o las leyes que las regulan es una de las cosas que hace el hombre para orientar su vida, pero sólo una. En cambio, el pensar, entendido como el genérico y formal acto de ajustarse cada cual a su contorno, es la universal experiencia que tiene que hacer todo ser humano. Pero las formas en las que cada viviente piensa son muy diferentes y cambian históricamente (*cf.* AP, VI, 23). Tampoco ahí termina Ortega de esclarecer todos los extremos que plantea el problema central de la metafísica, la articulación de lo real con lo verdadero. Es posible que los síntomas de escepticismo que algunos autores advierten en el «último» Ortega sean fruto de la conciencia de no tener salida una filosofía que, aun reclamando que lo real es vivir, aspi-

[103] Marías (*Introducción a la filosofía*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 104) propone resolver la dificultad distinguiendo grados en las creencias y en las ideas. Así, dentro del género «ideas», habría que distinguir entre «ideas-conocimiento», «ideas-ocurrencia» e «ideas-auténticas».

[104] En mi artículo «Creencia y verdad en el contexto de la razón histórica», (en *Fenomenología e Historia* [ed. de Jesús M. Díaz y M. Carmen López], Madrid, Uned, págs. 67-78), dedico un apartado a discutir las relaciones entre creencia y revelación, situando en su interacción la razón de ser de la filosofía, en la medida en que ésta como saber de totalidades no se conforma con las certezas metodológicamente aseguradas que busca la ciencia, sino que aspira a recibir una intuición «total» de la realidad misma, esto es, una *revelación*.

ra, a pesar de haber denunciado que sólo lo conceptual tiene identidad, aspira, digo, a aprehender el tiempo y la vida en pensamientos.

La filosofía primera de Ortega, surgida de la tesis «fundadora» de que *la vida humana individual es la realidad radical*, había alcanzado el desarrollo que reflejan los textos que hemos examinado en este apartado, pero no más. El exilio argentino no resultó ser el refugio que esperaba. Quizá no sea casual que el último trabajo que fecha en Buenos Aires resulte ser el «Prólogo a *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier» (1942). Si dos años antes había reconocido que quizá no terminaría nunca *Aurora*, su instalación en Portugal le inspiró un nuevo campo de meditación del que saldrían varios artículos y uno de los póstumos más importantes de su producción, *La idea de principio en Leibniz* (1946). Hasta que la circunstancia cambió una vez más, con el fin de la guerra y la vuelta a España, el trabajo de Ortega estuvo centrado en un asunto relativamente nuevo que tenía que ver directamente con el citado prólogo: el pasado filosófico. Es como si hubiera decidido revisar la pregunta filosófica por excelencia —¿qué es filosofía?—, pero ahora a la luz de las premisas de la razón histórica, investigar la génesis, los orígenes, lo que había quedado a la espalda del quehacer humano llamado «filosofía» que apareció en el horizonte histórico en una cierta fecha. Si la historia de la filosofía, en la concepción de Hegel y Comte, los dos primeros autores que la conciben como una totalidad dotada de sentido, es pensada como una evolución hacia la verdad plena y definitiva, ahora, observa Ortega, la razón histórica invierte la perspectiva:

> No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error —la nuestra como todas las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo (PHFB).

La conclusión implícita no era el fracaso de la filosofía al declararse incapaz de alcanzar la verdad, sino, más moderadamente, el reconocimiento de la necesidad de descubrir el pasado filosófico en el interior de la propia, pues «el pasado se conserva e integra [...] como un progreso del pensar hacia sí mismo» (PHFB).

Después del «Prólogo» a una historia de la filosofía, surgió la ocasión de escribir un «Epílogo» a otra, muy especial, que acababa

de escribir un discípulo suyo, Julián Marías. Ortega se entusiasmó con la tarea, y ello animó sus reflexiones hasta adquirir un tamaño impublicable. En las notas para la elaboración de su texto escribió: «La filosofía es la forma que toma la juventud floreciendo y madurando en el hombre viejo». Era una alusión autobiográfica. Cuando frecuenta uno los fragmentos y notas de trabajo de estos años se tiene la impresión de que Ortega tuvo la suerte de hallar, en su vejez, una segunda patria. Cuando la material, aquella en que había nacido, España, no podía seguir siéndolo, destruida por una guerra civil, pudo refugiarse en aquella otra, transmundana y platónica, que nunca habría de traicionarle.

Últimos años (1942-1955). El pasado filosófico

El último giro teórico de la filosofía de Ortega, centrado en la crítica al naturalismo y al intelectualismo, en los «errores» del pasado filosófico que hay que comprender y, en la misma medida, superar mediante la construcción de un nuevo modelo de razón, fue diseñado antes de 1936, como ya hemos expuesto. El marco filosófico general, centrado en la empresa de pensar un modelo de racionalidad que, partiendo de la vida humana, explique todo cuanto hay y dé al humano razones para vivir con sentido su propia vida, tanto en lo personal como en lo social y en lo histórico, estaba, pues, terminado. Eso significa que si nuestra conclusión es acertada, la obra de Ortega posterior a 1936 debe encajar en dicho marco. Y creo que ello es así. Podríamos describirla como el resultado del esfuerzo que un geógrafo hace por dibujar el mapa de una *terra incognita* en la que, por supuesto, nunca ha estado, pero del que se conocen perfiles y contornos.

Ya hemos examinado parte de la producción orteguiana en los primeros años del exilio. Expondremos a continuación una clasificación, por campos, de la mayor parte de la producción de Ortega (publicada o inédita) entre 1942 y 1955.[105]

[105] Evidentemente, sólo nos referiremos a los textos mayores, relevantes para la caracterización del período. Aunque se suele fechar el último tramo de la vida de Ortega en 1945, porque es el año que regresó a España, desde un punto de vista filosófico es más relevante 1942, no sólo por ser el de su vuelta a Europa, sino porque es el año en que aparece el último gran tema de su pensamiento, la historia de la filosofía.

1. *Desarrollo de una filosofía primera.* La gran aportación teórica posterior al corte de la guerra fue *Apuntes sobre el pensamiento,* que ya hemos comentado. A este ensayo siguió el extenso «Prólogo a *Veinte años de caza mayor,* del conde de Yebes» (1943, VI, 269-333). Bajo la apariencia de una introducción a un tratado de montería, Ortega reflexionaba sobre la articulación entre la naturaleza y la historia, cuestión decisiva para una concepción antropológica nada convencional como es la orteguiana, cuya tesis principal afirma que el hombre es «un tránsfuga de la naturaleza».[106] En 1944 impartía en la Universidad de Lisboa un curso titulado «La razón histórica» (IX, 625-702), título del que se había servido en Buenos Aires para otro cursillo, aunque las lecciones, publicadas conjuntamente por Paulino Garagorri en 1979, eran distintas. En ambos casos presentaba ideas ya consolidadas en los trabajos de los años treinta, sin grandes novedades.

En 1949 recuperó otro de los cursos argentinos, «El hombre y la gente» (IX, 139-328). Aunque su origen está en una lección que dictó en Valladolid en 1934, la parte más extensa del texto que hoy conocemos fue el resultado de impartir dos cursos de seis y cuatro lecciones en Buenos Aires. Volvió a darlo en su forma definitiva, en 1949-1950, en el marco del Instituto de Humanidades. En una nota de trabajo observaba Ortega: «La aclaración de lo que es "derecho", "ley", "Estado", "política" es uno de los principales propósitos que me han hecho componer mi libro *El hombre y la gente,* donde, creo, por primera vez, se va a esos temas por derecho [...] sin eludir la cornamenta peligrosa».[107] Y además, se discute a fondo una de las cuestiones más complejas de su filosofía: la articulación entre la vida colectiva y la vida personal. Concebido a principios de los treinta como la segunda parte de *La rebelión de las masas,* el curso trata de responder a la pregunta: «¿Qué es lo social?», en la perspectiva de la vida humana individual.

En el coloquio de Darmstadt de 1951 Ortega presentó una breve comunicación titulada «El mito del hombre allende la técnica», que

---

[106] «El hombre es un tránsfuga de la Naturaleza. Se escapó de ella y empezó a hacer historia, que es esforzarse en realizar lo imaginario, lo inverosímil, tal vez lo imposible. La historia se hace a redropelo de la Naturaleza» (PCM, VI, 327). Como el origen de la huida, la causa que la motivó, es el secreto mejor guardado por la propia naturaleza, Ortega recurrió a una «explicación» mitológica, en sentido platónico, en «El mito del hombre allende la técnica», en donde recuperaba una vieja hipótesis metafísica, la del hombre como animal que enferma, frecuentada, entre otros, por Hegel y Nietzsche.

[107] «Epílogo», Madrid, Alianza Ed. & Fundación José Ortega y Gasset, 1994, pág. 237.

guarda una relación directa con las reflexiones sobre naturaleza e historia que avanzó en el prólogo al libro de caza. En efecto, narra un mito en el sentido platónico del término, sobre el origen del hombre como animal que enfermó por causas desconocidas, resultando de ello una sobreabundancia de imágenes y un desajuste del animal-humano con su contorno. La fantasía y la fabulación constituirían entonces el verdadero «origen» del «espíritu» humano.

2. *«¿Qué es filosofía?» a la luz de la razón histórica*. Este conjunto de trabajos, el más importante en extensión, originalidad y profundidad, es inseparable de las cuestiones de metafísica. Su núcleo está en el libro póstumo *La idea de principio en Leibniz y el origen de la teoría deductiva*. Redactado durante el exilio portugués, forma parte del conjunto de investigaciones que puso en marcha Ortega a raíz de la invitación a redactar un «Epílogo» para la *Historia de la filosofía* de su discípulo Julián Marías, que, por cierto, iba prologada por Xavier Zubiri. Ortega comenzó los trabajos preparatorios en 1943. Un año después escribía a su discípulo: «Esas grandes cosas sobre la etimología y sobre otros muchos gruesos temas las verá usted en su "Epílogo". En él estoy metido desde hace meses».[108] Poco después le anunciaba que tenía redactadas ya setecientas páginas y que era imprescindible segregar el epílogo, que se iba a publicar como un libro exento, con el título «Epílogo a la "Historia de la filosofía" de Julián Marías», de un segundo volumen titulado «El origen de la filosofía». Ambos proyectos quedaron interrumpidos por su vuelta a España y la preparación de otros escritos, como la conferencia «Idea del teatro» que dictó en Lisboa, en el ciclo de conferencias organizado por el diario *O Seculo* (abril de 1946), y luego en el Ateneo de Madrid, en mayo del mismo año, y por los viajes por Europa y Estados Unidos, y la puesta en marcha del Instituto de Humanidades. Aquella masa de escritura generó dos libros póstumos: el ya mencionado, dedicado a Leibniz, y *Origen y epílogo de la filosofía* (IX, 583-624), que contenía, en efecto, los capítulos que finalmente no pasaron al libro sobre la *Historia* de Marías.

3. *Los trabajos sobre la nueva filología*. Ortega había concedido mucha importancia al desarrollo, como instrumento metódico imprescindible, de una concepción del lenguaje centrada en el carácter ocasional

[108] Julián Marías, «Nota preliminar», *Historia de la filosofía*, 29.ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1978, pág. 475.

de sus términos. En 1937, al hilo de unos comentarios sobre la imposibilidad de la traducción vertidos en «Miseria y esplendor de la traducción» (1937), adelantó algunas ideas. Más tarde volvió sobre el tema en su «Comentario al *Banquete* de Platón» (1946). El desarrollo más completo está en los tres últimos capítulos del *El hombre y la gente*, titulados respectivamente:

> x. Meditación del saludo. – El hombre, animal etimológico. – ¿Qué es un uso?
> xi. El decir de la gente: la lengua. – Hacia una nueva lingüística
> xii. El decir de la gente: las «opiniones públicas», las «vigencias sociales». – El poder público

4. *Estudios biográficos*. Representan otra novedad, si se quiere, relativa, en la producción orteguiana, aunque una filosofía de la vida humana articulada metódicamente como «razón histórica» tenía primero que elaborar una teoría de la biografía y, después, ensayarla. Así lo haría Ortega desde el precedente que fue «Pidiendo un Goethe desde dentro» (1932). Contiene este importante escrito los elementos principales de dicha teoría del «bios» no biológico, el carácter dramático de la vida humana, la tensión permanente entre libertad y destino, la circunstancia como facilidad y resistencia, y, sobre todo, su concepción del yo como proyecto y vocación, clave de interpretación de la vida propia y de las ajenas. Ortega volvió a estudiar una vida humana cuando dictó su conferencia sobre el gran humanista del Renacimiento «Juan Vives y su mundo» en 1940. Le siguieron dos ciclos de estudios dedicados a los dos más grandes pintores de la historia de España, Velázquez (1943) y Goya (hacia 1950). Poco antes se reencontró con Goethe, a instancias de las invitaciones que le cursaron para hablar en Aspen (Colorado, EE.UU.) y Hamburgo. De ahí vienen sus estudios «Sobre un Goethe bicentenario» y «Goethe sin Weimar» (ambos de 1949).

5. Una quinta categoría de escritos la conformarían las aplicaciones concretas y desarrollos «prácticos» de la razón histórica. Mencionaremos como precedente la serie de artículos aparecidos en *La Nación* de Buenos Aires con el título *Del Imperio romano*, publicada como libro en 1941, junto con *Historia como sistema*. El curso que, bajo el título «Una interpretación de la historia universal», dedicó a la historia universal de Toynbee le permitió volver sobre temas tales como el

problema del Estado, las relaciones entre Estado y nación, el Imperio romano como antecedente europeo, etc. Europa era el gran objeto de meditación que había acaparado muchas horas de trabajo desde que en la segunda parte de *La rebelión* concluyera que el futuro de las naciones europeas pasaba necesariamente por la constitución de un espacio supranacional. Ortega, que contribuyó en los años treinta a «europeizar» a algunos intelectuales alemanes o franceses, se convirtió en el pregonero de la salvación *europea* de Europa, dictando conferencias en la destruida Berlín, en el escéptico Londres o en la perdurable Venecia, sobre una idea central: Europa ya existía *antes* como cultura, como realidad histórica. Sólo había que traducir esa realidad subterránea al lenguaje político de las instituciones y de la opinión pública.[109] Finalmente, Ortega dictó algunas conferencias y publicó artículos sobre una de las vertientes que más regularmente aparece en su obra, la destinada a reflexionar sobre «nuestro tiempo». El suyo, que por cierto se le terminaba, estaba constituido por la impresionante masa de ruinas en que quedó convertida Europa, tutelada, por demás, por dos «pueblos jóvenes» que, si Ortega tenía razón, no estaban preparados para «mandar en el mundo», aunque de hecho terminaran haciéndolo. Algunas de estas reflexiones fueron editadas póstumamente bajo el título de una de las más importantes de estos años, la conferencia que dictó en Ginebra «Pasado y porvenir para el hombre actual» (1951).

Los discípulos que mejor conocen la obra de Ortega no han podido dejar de plantearse el problema de la producción de estos últimos años. Gaos centra su análisis en la ausencia de los dos grandes «mamotretos» que habían de contener el «sistema» de la razón vital-histórica. No considera que *La idea de principio en Leibniz* o *El hombre y la gente* lo encierren. Marías, por su parte, se ha servido de la metáfora del iceberg para sugerir que la parte sumergida de la obra orteguiana contiene decisivas conexiones sistemáticas que la hacen, a pesar de las apariencias, muy difícil de interpretar. Antonio Rodríguez Huéscar habla de la aparición del escepticismo en el último Ortega. Sus análisis le conducen a ponderar como muy escasa la capacidad que la razón tiene para comprender y organizar lo real, lo que implicaría como corolario la desaparición de la filosofía como forma de

[109] Los editores sintetizaron las distintas conferencias que dio Ortega, a partir de la de Berlín (1949), en un texto unitario titulado *De Europa Meditatio Quaedam*.

saber. Fueran las circunstancias biográficas, su estilo de pensar o las tensiones internas de sus conceptos y categorías, el caso es que la filosofía de Ortega, juzgada en su conjunto, a partir del desarrollo que pedían los ensayos programáticos de la «segunda navegación» —*Historia como sistema*—, se presenta incompleta, aunque no asistemática. Su vocación práctica, de salvación de las circunstancias —española primero, europea después—, inseparable de su esfuerzo por comprender el tiempo presente, condicionaron decisivamente la orientación de sus esfuerzos. Alcanzar el éxito en ambas empresas, la de comprender el inmediato devenir y elevar esa comprensión a categorías universales, coherentes y definitivas, no era posible. Por lo demás, la propia razón histórica convierte la verdad filosófica en un «error» relativo a otra «verdad» que llegará más tarde. La apariencia de relativismo historicista es, prima facie, innegable. Pero sólo desde la auto-certidumbre de una razón racionalista que ya no está en condiciones de presentarse a resguardo de una vida que no comprende. El sistema de Ortega hay que ir a buscarlo en la tensión permanente en que su obra se instala entre la vida y la razón.

TEXTOS DE LA PRESENTE EDICIÓN

Meditaciones del Quijote

La primera edición de este libro de poco más de cien páginas apareció en las Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, al cuidado de Juan Ramón Jiménez. Llegó a las librerías en junio de 1914, cuando faltaban unos pocos meses para que estallara la Gran Guerra. La segunda edición se haría esperar hasta 1921 y aparecería en la editorial Calpe.

Se trata de uno de los textos mejor y más exhaustivamente estudiados de la historia de la filosofía hispánica. Hay dos ediciones críticas muy pormenorizadas cuyo aparato de notas dobla el número de páginas del texto original: la edición de Julián Marías (Madrid, Cátedra, 1984) y la de José Luis Villacañas (Madrid, Biblioteca Nueva, 2004).

La publicación de estas meditaciones obedecía a un plan que presuponía nuevas entregas en el futuro. Los editores de las nuevas *Obras completas*, en su nota de edición (I, 941-943), publican una de las listas que hizo Ortega. Citan dos ensayos sobre Cervantes, «¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?» y «El alcionismo de Cervantes»,

y, como anunciados «en prensa», los trabajos de «Azorín: Primores de lo vulgar» y «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa», que, sin embargo, no aparecerían publicados hasta 1916 y bajo la fórmula de *El Espectador.*

Sea cual fuere la valoración filosófica que se haga del texto, parece haber unanimidad en que contiene el primer programa del pensamiento filosófico orteguiano centrado en una visión de la vida como aquella realidad de la que hay que partir para hacer filosofía.

¿Qué es filosofía?

La primera publicación de este curso universitario fue en Revista de Occidente, de Madrid, en 1957, dos años después de la muerte de Ortega. Inauguraba la edición de la obra inédita, en la que aparecerían textos tan importantes como *La idea de principio en Leibniz* o *El hombre y la gente.*

El texto reproduce las once lecciones de un curso iniciado en febrero de 1929, en la Facultad de Filosofía, con el telón de fondo de las huelgas estudiantiles contra el dictador Miguel Primo de Rivera. Ortega estaba recién llegado de Buenos Aires, en cuya Facultad de Filosofía había adelantado algunos de los contenidos del curso. Partes de las lecciones 2.ª y 3.ª se publicaron en el diario *La Nación* de la capital argentina (desde agosto de 1930). En su entradilla evocaba el filósofo las circunstancias del curso: «En febrero de 1929 comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado ¿Qué es filosofía? El cierre de la universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro...». En efecto, los editores relatan que el curso siguió desde la 2.ª hasta la 6.ª lección en la sala Rex y, desde la 7.ª, «debido a la creciente afluencia de público», que además debía pagar entrada, en el teatro Infanta Isabel.

Es difícil exagerar la importancia de los contenidos filosóficos expuestos en el curso, que inexplicablemente no fue dado a la imprenta, por cuanto está ahí gran parte de la filosofía de madurez de Ortega: el programa de superación del idealismo y la crítica efectiva al cartesianismo, así como la tesis central de su propuesta metafísica nuclear: la vida humana es la realidad radical.

La rebelión de las masas

Se trata del libro más famoso, editado y traducido de la producción orteguiana. También —véase la extensa nota de edición en las nuevas *Obras completas* (IV, 873-880)— el de más «complejo y dilatado» proceso de escritura. Como libro apareció en 1930, en Revista de Occidente, aunque había sido adelantado en folletones por el diario *El Sol* a lo largo de 1929. Esta primera edición contiene sólo dos tercios de las páginas que hoy le conocemos a la *Rebelión*. En la primera edición argentina de 1937, Ortega incorporó el «Prólogo para franceses» que había redactado expresamente para presentar el ensayo a dichos lectores, en una edición de la casa Stock de París que llegó a las librerías en septiembre de 1937. En 1938, la 2.ª edición argentina incorporará la última ampliación del texto —un «Epílogo para ingleses», compuesto del epílogo propiamente dicho y de un largo ensayo titulado «En cuanto al pacifismo». Como observan los editores, estos añadidos hacían que las versiones española y americana del libro difirieran notablemente. Para remediarlo, Ortega preparó una versión definitiva de la obra con vistas a su inclusión en las *Obras completas* que emprende Revista de Occidente, y que verá la luz entre 1946 y 1947. Y ésta es la edición que leemos hoy.

El libro permanece vivo y se siguen haciendo de él nuevas ediciones. Es interesante constatar que, a raíz de la caída del muro de Berlín se tradujo inmediatamente a las lenguas de la Europa del Este, como al ruso, búlgaro, polaco, húngaro, etc. En España se han llevado a cabo dos nuevas ediciones críticas, muy cuidadas, las del hispanista norteamericano Thomas Mermall (Madrid, Castalia, 1998) y la del profesor Domingo Hernández Sánchez (Madrid, Tecnos, 2003).

Pidiendo un Goethe desde dentro

Este breve texto ocupa, a mi juicio, un lugar muy destacado en el conjunto de la producción orteguiana por dos motivos: porque es uno de los primeros en redactarse después de que Ortega abandonara la política en el otoño de 1932. Por tanto, es de los primeros textos en que retoma su quehacer filosófico, abandonado cuando había llegado a la formulación definitiva de su filosofía a finales de 1930, en varios cursos dictados en la universidad que ampliaban el horizonte teórico

alcanzado en *¿Qué es filosofía?*;[110] y porque contiene un importante análisis del yo, uno de los dos ingredientes estructurales de la vida humana. Aquí se expone por vez primera su doctrina de la identidad personal en términos de «proyecto de vida» y «vocación». Asimismo, podemos descubrir en el ensayo el origen de la teoría de la biografía, que más tarde ampliará en sus conocidos trabajos sobre Vives, Velázquez y Goya, entre otros.

Solicitado por una revista alemana *Die neue Rundschau* de Berlín para conmemorar el centenario de la muerte del gran escritor alemán, apareció en su n.° 43, en la cuidada traducción de Helene Weyl. Y casi por las mismas fechas aparecía en castellano en *Revista de Occidente* y en *La Nación* de Buenos Aires (abril de 1932).

Contra la nada complaciente interpretación biográfica que ofreció Ortega del gran escritor alemán, como alguien que había sido infiel a su destino porque había traicionado su vocación, escribieron Alfonso Reyes (*Trayectorias de Goethe*, México, FCE, 1989) y Eugenio Trías («Goethe», en *Thomas Mann. Goethe*, Madrid, Mondadori, 1988), entre otros.

En torno a Galileo

«En torno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo», que tal es el título completo del curso, se dictó por invitación de la Cátedra Valdecilla, en el nuevo edificio de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Ciudad Universitaria de la Moncloa, entre el 18 de febrero y el 11 de mayo de 1933 y consta de doce lecciones.

Ortega había redactado las lecciones, pero, como solía hacer, las guardó en espera de hallar el tiempo suficiente para convertirlo en libro, cosa que, una vez más, no ocurrió. Hubo, desde el principio, el proyecto de publicar una parte para una edición de la propia Cátedra Valdecilla y así se preparó, pero por causas que desconocemos ésta no se produce. Se adelantaron, sin embargo, dos lecciones, la séptima, «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo» en la revista *Cruz y raya* (15 de octubre, 1933) y la octava, «En el tránsito del cristianismo al racionalismo» en *Revista de Occidente* CXXIII (septiem-

[110] Son los cursos cuyos fragmentos reunió Garagorri en *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza, 1984.

bre de 1933). El texto sale parcialmente en 1942, bajo el título *Esquema de la crisis*, conteniendo las lecciones v, vi y vii, y completo en sus doce lecciones, en el volumen quinto de la edición de *Obras completas* de 1947. La primera edición en libro de bolsillo esperaría a 1956. Asimismo, fue editado por entregas en *La Nación* de Buenos Aires entre el 21 de mayo de 1933 y el 18 de noviembre de 1934.

El interés del curso reside en que Ortega elabora en él algunas de las categorías decisivas de su razón histórica, como es el concepto de crisis histórica, así como el concepto de «mundo», la función de las creencias en su constitución histórica, el papel negativo que una cultura excesivamente consolidada puede tener sobre la vida, etc.

Historia como sistema

Se trata de la síntesis más completa que haya escrito Ortega para presentar su pensamiento filosófico a un público especializado de una forma sistemática. En efecto, el ensayo fue escrito para participar en el homenaje que se quiso tributar a Ernst Cassirer por su sesenta cumpleaños. El editor del mismo, Raymond Klibansky, recuerda que consiguió la colaboración de «prestigiosos autores, entre los que figuraban Lucien Lévy-Bruhl, Léon Brunschvicg, Étienne Gilson, Henrik Pos, e incluso algunos alemanes como Theodor Litt...».[111] Y poco después recuerda que el volumen estuvo retenido todo un año porque el profesor español demoró su entrega. Finalmente apareció en inglés como parte del Festschrift *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1935). Ese mismo año se publicó en alemán en la *Neue Schweizer Rundschau* (octubre 1935). Pero la versión española se demora hasta 1941 en que aparece en volumen junto con *Del Imperio romano* (Madrid, Revista de Occidente, 1941). Véase la nota de edición de las *Obras completas*, vi, 972.

Ideas y creencias

El breve ensayo «Ideas y creencias», debidamente corregido y ampliado, estaba llamado a ser, según los planes de Ortega, el segundo capítulo de su libro no *nato*, *Aurora de la razón histórica*, después del

---

[111] R. Klibansky, *op. cit.*, pág. 38.

primero, destinado a presentar la tesis de conjunto, que era precisamente, «Historia como sistema».

La peripecia de este ensayo arranca en 1936, año en que fue editado por *La Nación* de Buenos Aires, en siete entregas, a partir del 2 de febrero. Al año siguiente aparece vertido al alemán en la *Europäische Revue* (Berlín, 1 de enero de 1937). Finalmente, da título a un volumen de recopilación de ensayos y conferencias preparados a lo largo de los años treinta, en Espasa-Calpe Argentina, en 1940.

De la importancia del citado ensayo da idea que Ortega siempre remitirá a la distinción entre creencias e ideas como el componente estructural más decisivo para comprender la dialéctica yo-circunstancia en el acontecer de la vida humana.

Prólogo a «Historia de la filosofía», de Émile Bréhier. (Ideas para una historia de la filosofía)

Se trata de un texto importante en la producción orteguiana de madurez, no sólo por sus reflexiones sobre la historia de la filosofía, sino porque anuncia el último eslabón en la cadena de preocupaciones teóricas que conforman la obra de Ortega. Una vez instalado en Lisboa, Ortega inicia una serie de estudios cuyo común denominador es la reflexión sobre la filosofía en su ser histórico. No es arriesgado ver en este ensayo y en los que le siguieron la tercera ocasión en que Ortega volvía a la pregunta por la ocupación del filosofar, desde la altura ganada en anteriores reflexiones, la primera en las páginas iniciales de *Meditaciones del Quijote* y la segunda en el curso «¿Qué es filosofía?».

Le fue pedido como prólogo a la traducción española (Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1942) de la historia de la filosofía del gran historiador francés, experto en filosofía antigua, Émile Bréhier, aparecida en Presses Universitaires de France, en 1931. Aparecería como libro en compañía de otro ilustre prólogo escrito ese mismo año a un *Tratado de caza mayor* de su amigo el conde de Yebes, en 1944 (Madrid, editorial Revista de Occidente).

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva

El único texto no íntegro de la presente antología, fragmento, por tanto, del citado libro es éste que abarca los parágrafos finales de este

estudio sobre el «principialismo en Leibniz», que tal iba a ser el título original. Se trata del manuscrito más importante, quizá con la excepción de *¿Qué es filosofía?* y *El hombre y la gente*, de los que quedaron sin publicar a la muerte de Ortega. También el más extenso, casi trescientas páginas en formato de obras completas, lo que hacía imposible su inclusión en esta antología.

El voluminoso manuscrito fue escrito en un tiempo notablemente breve, según aseguran los autores de la nota de la edición de 1983: en Lisboa, «en la primavera y comienzo de verano de 1947. Proyectaba terminarlo en el otoño y darlo a la imprenta seguidamente» (*Obras completas*, VIII, 61). Que tardara tan poco tiempo en elaborar un texto tan amplio sólo se explica porque el tema de fondo del mismo, los principios en filosofía, que debía alcanzar su cénit con el análisis del filósofo que más principios enunció y más en serio se los tomó, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), se había convertido en su preocupación teórica fundamental, como, por otras parte atestiguan las numerosas *Notas de trabajo*, editadas por J. L. Molinuevo (Madrid, Alianza, 1994) que abarca un período que va desde 1940 a 1946.

El libro fue editado en Buenos Aires en 1958. Marías, que recibió su aparición como un gran acontecimiento, nos ha relatado el origen del texto: «Ocasional, como casi todos los escritos de Ortega, había de ser una edición española de los escritos de Leibniz publicados en las *Actas Eruditorum* de Leipzig, entre 1682 y 1716: esta edición, homenaje a Leibniz en el tercer centenario de su nacimiento, iba a aparecer en Madrid, en la Hemeroteca Municipal».[112]

[112] «Exhortación al estudio de un libro», en *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pág. 170.

CRONOLOGÍA

1883 Nace en Madrid, el 9 de mayo, en una familia compuesta por José Ortega Munilla (1856-1922), novelista y periodista, y por Dolores Gasset Chinchilla (1860-1939). Ortega tuvo tres hermanos: Eduardo (1882-1965), Rafaela (1884-1940) y Manuel (1885-1965).

1902 Se licencia en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid. Publica en *El Faro de Vigo* su primer artículo: «Glosa. A Ramón del Valle-Inclán».

1905 Primer viaje a Alemania. Universidad de Leipzig. Cursos con Wilhelm Wundt (psicología), Hild (historia general) y Theodor Lipps (ética filosófica).

1906 Amplía estudios en Berlín y Marburgo, y cursa con Simmel, Rhiel, Cohen y Natorp, entre otros.

1908 Colabora en la fundación de la revista semanal *Faro*. En *El Imparcial* publica «Renan», uno de los ensayos filosóficos más importantes de su etapa de juventud.

1909 Polémica con Unamuno sobre la europeización de España.

1910 Gana la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, cuyo titular era Nicolás Salmerón.

1911 Nace en Alemania, el 28 de mayo, su primer hijo, Miguel Germán.

1914 Nace su segundo hijo: Soledad. Publicación de *Meditaciones del Quijote*. Ortega participa en varios actos públicos en defensa de Miguel de Unamuno, que ha sido destituido como rector de la Universidad de Salamanca. En marzo, da la conferencia «Vieja y nueva política».

1915 Contribuye a la creación de la revista *España*, vehículo de las ideas reformistas de la Liga, de cuya dirección dimite ese mismo año.

1916 Publica *Personas, obras, cosas*, antología de sus artículos de mocedad. Aparece la primera entrega de *El Espectador* (publicará hasta ocho colecciones de ensayos bajo este título, la última en 1934). En noviembre nace en Madrid su tercer hijo: José.

1917 Aparece *El Espectador II*. Publica «Bajo el arco en ruina», lo que determina su salida de *El Imparcial*. Interviene en la fundación de *El Sol* por Nicolás Urgoiti.

1918 Dirige la colección «Biblioteca de las Ideas del Siglo XX», de la editorial Calpe.

1921 Aparece *El Espectador III*.

1922 Publica en libro *España invertebrada*. Muerte de su padre, José Ortega Munilla.

1923 Publica *El tema de nuestro tiempo*. Fundación de *Revista de Occidente*.

1924 Publicación de *Las Atlántidas*.

1925 Aparece *El Espectador IV* y *La deshumanización del arte*. *Ideas sobre la novela*.

1926 Publica en *El Sol* algunos artículos, con el título conjunto «Para la historia del amor», que posteriormente recogerá en uno de sus libros más leídos: *Estudios sobre el amor* (1941). Llega a las librerías *El Espectador V*.

1927 Aparece *El Espectador VI*. Edita el opúsculo «Mirabeau o el político» y la recopilación *Espíritu de la letra*. Primeros artículos en *El Sol* sobre la temática de *La rebelión de las masas*.

1928 Segundo viaje a Argentina, invitado por la Sociedad de Amigos del Arte.

1929 Enero: regreso a España. Febrero: lección inaugural en la Universidad Central del curso «¿Qué es filosofía?». Ese mismo año, cierre de la universidad y dimisión de varios catedráticos en señal de protesta, entre ellos Ortega. Abril: reanudación de las lecciones de «¿Qué es filosofía?» en el cine Rex. En octubre aparece en *El Sol* el primer folletón de *La rebelión de las masas*, y en las librerías, *El Espectador VII*.

1930 Conferencia «Sobre la reforma universitaria» en la Universidad Central, que más tarde editará como *Misión de la Universidad*. Aparece como libro *La rebelión de las masas*.

1931 Presentación en el teatro Juan Bravo de Segovia de la Agrupación al Servicio de la República. Preside Antonio Machado. Intervienen sus tres fundadores: Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala y Ortega. Publicación del mani-

fiesto de la Agrupación al Servicio de la República y de la colección de artículos *La redención de las provincias.*

1932 Intervención en el debate en Cortes del Estatuto catalán. En octubre, publicación en *Luz* del manifiesto de disolución de la Agrupación al Servicio de la República. Edición de *Obras*, primera recopilación de escritos de Ortega con un prólogo de carácter autobiográfico. «Pidiendo un Goethe desde dentro.» Primeras traducciones de *La rebelión de las masas* al alemán y al inglés.

1933 En febrero inicia el curso «En torno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo». Dicta en la Universidad de Verano Menéndez Pelayo el curso «Meditación de la técnica».

1934 Aparece *El Espectador VIII.*

1935 Publicación de *Historia como sistema* en edición inglesa: *Philosophy and History*, volumen de homenaje a Ernst Cassirer.

1936 Tras el inicio de la guerra civil, el 30 de agosto sale de Madrid y el 31 embarca en Alicante hacia Marsella.

1937 Se establece en París.

1938 Es sometido a una intervención quirúrgica a vida o muerte por una grave enfermedad.

1939 Aparece *Ensimismamiento y alteración.*

1940 Publicación del libro *Ideas y creencias.*

1941 Publica *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia.* Aparece la recopilación de ensayos *Toward a Philosophy of History* (Nueva York, Norton).

1942 En febrero embarca para Europa y se instala en Lisboa.

1943 Publica *Introducción a Velázquez.*

1946 Conferencia en El Ateneo madrileño sobre «Idea del teatro». Se inicia la publicación de las *Obras completas* en seis tomos, que culmina al año siguiente.

1947 Vive entre Lisboa y Madrid. Termina *La idea de principio en Leibniz*, aunque no lo publica.

1948 Funda con Julián Marías el Instituto de Humanidades. Dicta el ciclo de conferencias «Una interpretación de la historia universal».

1950 Publica *Papeles sobre Velázquez y Goya.*

1952 Vuelve a Madrid. Al año siguiente se jubila como catedrático.

1955 Muere en Madrid el 18 de octubre.

GLOSARIO

ALÉTHEIA

Ortega adopta el término griego «alétheia» para interpretar el concepto de verdad como descubrimiento, des-velamiento o revelación. «La Historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: *Alétheia*» (FHH, IV, 532). Esta verdad de la vida, verdad metafísica, se contrapondría a la verdad gnoseológica del conocimiento, basada en la coherencia y en la adecuación de las ideas.

ALTERACIÓN

Estado cuasi animal del ser humano, que consiste en tener la atención prendida del mundo exterior, reaccionando mecánicamente a él. Se opone al estado de ensimismamiento.

ANIMAL RACIONAL

Ortega combate el optimismo infundado que concede al hombre una naturaleza racional. Su oposición al idealismo en cuanto *utopismo* procede de ver en la razón sustantivada una de las causas, si no la principal, de la crisis de la cultura europea del siglo XX.

CIRCUNSTANCIA

Significa mundo, aunque más precisamente mundo en derredor, ordenado en planos de proximidad y lejanía. Es tanto el contorno material como el social; simultáneamente, sistema de «facilidades» y conjunto de «resistencias». Constituye, junto con el yo, el ingrediente esencial de toda vida humana.

CONTAR CON

Es uno de los términos más importantes de la metafísica orteguiana. Denota la realidad misma en cuanto opuesta a las ideas o representa-

ciones que nos hacemos de ella: «"Contar con" expresa esa presencia efectiva, ese existir para mí que tienen siempre todos los ingredientes de mi situación» (PMRV, VIII, 579). Se opone al mero «reparar en» propio de nuestro intelecto.

CONTINGENCIA

La contingencia de la vida humana es una de sus categorías más determinantes. Que la vida humana es contingente de suyo significa que no es necesaria, que no se sostiene en nada, que no tiene un fundamento. Ortega prefiere usar en algunos pasajes el término más radical de «indigencia», cuya etimología subraya el carácter de carencia. La metáfora de la vida humana como naufragio expresa muy bien esta idea.

CREENCIAS

Ciertas «convicciones» básicas que a fuerza de ser evidentes actúan como fuente de acción, sin que pensemos en ellas. Es la forma en que se presenta la vida al yo, constituyendo «el continente de nuestra vida». Ortega las distingue de las ideas como mera ocurrencia o representación. Lo que tomamos por la realidad es «*lo que creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad» (IC).

CULTURA

Es lo que «salva» la vida, lo que le da su forma y su justificación. Aunque va cambiando de sentido a lo largo de su obra, Ortega siempre concibe la cultura como un conjunto de normas y principios que disciplinan la espontaneidad vital. De ahí el peligro en que siempre está de asfixiar sus ingredientes creativos, el peligro del «culturalismo».

ENSIMISMAMIENTO

Es la reacción que sigue a la conciencia de «alteración» que el hombre experimenta cuando se siente perdido y que consiste en retirarse a la propia intimidad para formarse ideas sobre lo que las cosas son y su posible dominación.

FELICIDAD

Concepto clave de la ética de Ortega, de innegable vocación aristotélica, reacción al rigorismo kantiano del deber al que contrapone la ética de la ilusión y el esfuerzo deportivo. El hombre habita el mundo desde una vocación de felicidad que acaso resulte imposible de satisfacer.

FILOSOFÍA

El objeto de la filosofía es, a diferencia del de las ciencias, ocuparse de las cosas mismas, de la realidad en su consistencia más propia, de acuerdo con los principios de «autonomía» (no depender de supuestos ajenos) y «pantonomía» (ocuparse de todo cuanto hay). Su concepción de la filosofía exhibe siempre una inspiración claramente fenomenológica, opuesta a cualquier forma de positivismo.

GENERACIÓN

Se trata de uno de los conceptos más importantes de la historia, decisivo para comprender su movilidad. Una generación está formada por los «coetáneos», los nacidos en una misma zona de fechas que forman un «círculo de convivencia». Contemporáneos y coetáneos no coinciden porque un mismo tiempo histórico contiene varios tiempos vitales distintos, esto es, grupos nacidos en distintas fechas con intereses y sensibilidades distintos.

HÉROE

Es el sujeto ético por excelencia. Es héroe quien es fiel a sí mismo, quien busca la misión que su circunstancia le impone y se esfuerza con ilusión, y a pesar de los sinsabores, en llevarla a cabo. La figura que encarna al héroe vital de Ortega es el Arquero y su leyenda: «Seamos en nuestras vida como arqueros que tienen un blanco».

IDEA

Tiene el sentido de «ocurrencia», representación mental que el sujeto se hace cuando intenta resolver intelectualmente un problema. Se contrapone a «creencia» en la medida en que las ideas son el resultado de nuestra ocupación intelectual. Ordenadas y sistematizadas, forman los «mundos interiores», el mundo de las ciencias, de la literatura, etc.

IDEALISMO

El término es usado por Ortega como definición de una época filosófica que abarca desde el racionalismo cartesiano, pasando por el empirismo inglés, hasta el «idealismo» que parte de Kant y su proyección en el siglo XIX. Es el gran enemigo de su filosofía de la razón vital o histórica en la medida en que se trata de demostrar que la razón hunde sus raíces en la vida. El predominio de la razón habría creado una cultura desvitalizada, hecha de ideas sobre ideas y no de ideas sobre realidades.

PERSPECTIVA

El término tiene un doble uso. En el plano gnoseológico significa «punto de vista» sobre lo real, sector del mundo —sea sensible o intelectual—a que accede un sujeto. Metafísicamente significa que según Ortega lo real se organiza en perspectivas: «la perspectiva es uno de los componentes de la realidad».

PROYECTO

El «yo», ingrediente de la vida humana, se caracteriza por ser antes que otra cosa proyecto y vocación. La vida es una realidad que se hace hacia delante porque el yo tiene siempre que decidir lo que va a hacer en el momento siguiente. La inspiración profunda que orienta ese quehacer constante viene dada por un proyecto de vida que es a lo que Ortega llama propiamente «vocación».

RAZÓN FÍSICO-MATEMÁTICA

Es el modelo moderno de razón, surgido de la crisis del Renacimiento y que hace crisis a su vez a comienzos del siglo XX. Dicha crisis tendría su origen en el hecho de que la razón moderna no reconocería sus propios límites como forma de conocimiento. El objeto de la física, la naturaleza, y su método, la matematización, no serían válidos para el mundo humano. Los principios generales de la teoría tienen su origen, aunque sea lejano, en experiencias de vida que ha hecho un sujeto.

RAZÓN VITAL O HISTÓRICA

La razón debe dar cuenta de la realidad, pero ésta no consiste en ser ni materia ni espíritu, sino en vidas humanas individuales. De ahí que a partir de los años veinte Ortega hablara de abandonar el modelo de la razón idealista por una razón vital que hallara sus propios métodos en la forma de manifestarse la vida. Pero como la existencia humana es esencialmente histórica, Ortega comenzó, a partir de cierta fecha, a preferir la expresión «razón histórica».

REALIDAD RADICAL

Se trata de la tesis por excelencia que compendia la «innovación metafísica» de Ortega. Su primera formulación dice: «Vivir es el modo de ser radical» (QF), y más adelante adoptará la forma: «La vida humana es la realidad radical», expresión que no hay que entender como si la vida fuera un fundamento en sentido aristotélico-escolás-

rico, sino que indica que la vida es para cada cual la realidad última que contiene y porta todas las demás.

SALVACIÓN
El concepto de «salvaciones» encierra una de las claves de la filosofía de Ortega, desde que fuera usado en la fórmula canónica de *Meditaciones del Quijote*: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo». La diferencia entre el singular de la fórmula religiosa y el plural de la secular de que se sirve Ortega alude, precisamente, al hecho de que para el cristianismo no hay sino una salvación que reside más allá de este mundo, mientras que la filosofía de la razón vital se centra en la hipótesis de que siendo la vida humana naufragio, es menester estar salvándola constantemente.

TÉCNICA
Conforme Ortega fue profundizando en la estructura de la vida humana, la técnica fue adquiriendo creciente importancia en sus reflexiones. La técnica es un componente esencial de la vida humana, aquello que humaniza al animal humano al permitirle dominar las necesidades que la naturaleza le impone y quedar en libertad para llevar a cabo su «proyecto de vida», yendo más allá de las necesidades «objetivas»: la necesidad fundamental para el hombre no es estar, adaptarse, sino «bien-estar». De ahí la concepción orteguiana de la técnica como «producción de lo superfluo».

USO SOCIAL
Son acciones que ejecutamos en virtud de valores y creencias que están plenamente constituidos en nuestra sociedad. Constituye el instrumento de la presión social que la vida colectiva ejerce sobre el yo individual y que hace posible la convivencia social. Son mecánicos, impersonales e irracionales. Ortega distingue entre usos fuertes (la norma de derecho) y usos débiles (las costumbres en el vestir, el «qué dirán», etc.). El sistema de usos sociales conforma el «alma» o forma de ser de una sociedad.

UTOPISMO
Ortega emplea desde finales de los años veinte esta expresión para referirse al error central de la modernidad: pensar las cosas humanas como si no estuvieran adscritas a un lugar y a una fecha. El «utopismo como método intelectual» supone que la realidad se ajusta al

perfil abstracto que dibuja el intelecto. De ahí que la revolución haya sido la forma de hacer política propia de la modernidad, en la medida en que la razón misma cree que la realidad debe ajustarse a la idea.

VIDA (COMO DRAMA)

«La vida es constitutivamente drama.» La importancia de esta idea está en defender que lo real no consiste, en contra de lo que ha pensado la filosofía antigua, en cosas materiales, o la filosofía moderna, en entes ideales; que no se da formalmente bajo la forma *sustancia o sujeto* sino como *acontecimiento*, que es lo que corresponde a una realidad que consiste en que un «personaje», el yo de cada cual, interpreta un papel no escrito en el escenario del mundo. Ortega presenta la vida humana sirviéndose de la metáfora del hombre arrojado a un escenario en el que se representa una obra que ya está en marcha.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Obras completas, 10 vols., Madrid, Taurus & Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

Obras completas, 12 vols., 10.ª ed., Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983.

Obras de José Ortega y Gasset en la colección El Arquero, Revista de Occidente, en Alianza Editorial, a partir de 1981, a cargo de P. Garagorri. (Esta colección de más de 30 volúmenes de bolsillo es más extensa que la de *Obras completas* de 1983, ya que en sus últimas ediciones contiene numerosos inéditos.)

OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

ABELLÁN, J. L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa, 2000.

BAYÓN, J., *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

CACHO VIU, V., *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

CAMERON, S., *La realidad en Ortega y Gasset*, Córdoba (Argentina), Dirección general de publicaciones, Universidad Nacional de Córdoba, 1984.

CAMPOMAR, M., *Ortega y Gasset en la curva histórica de la institución cultural española*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.

———, *El mal del siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva y Universidad de Granada, 2003.

CURTIUS, E. R., «José Ortega y Gasset» (I, 1924; II, 1949), en *Ensayos críticos sobre la literatura europea*, Barcelona, Seix Barral, 1972 (I, págs. 304-325; II, págs. 325-342).

DUJOVNE, L., *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968.

FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973.

FERREIRO, M. I., *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

FONCK, B., «Consideraciones sobre el legado europeísta de Ortega y Gasset en Francia», *Revista de Estudios Europeos* 40 (mayo-agosto 2005), págs. 73-90.

GADAMER, H., «Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa», *Revista de Occidente* 48-49, Madrid, págs. 77-89.

GAOS, J., *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, Imprenta Universitaria, 1957.

GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970.

GARCÍA-GÓMEZ, J., *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

GIL VILLEGAS, F., *Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la Modernidad (1900-1929)*, México, Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, 1996.

GONZÁLEZ-SANDOVAL, J., *La mirada de* El Espectador. *Conocimiento y método en Ortega*, Murcia, Isabor, 2008.

GRANELL, M., *Ortega y su filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

GRAY, R., *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.

LALCONA, F. J., *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid, Edicusa, 1974.

LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

———, *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma y Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

LEDESMA PASCAL, F., *Realidad y Ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Madrid, Complutense, 2001.

LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966.

LÓPEZ CAMPILLO, E., *La* Revista de Occidente *y la formación de minorías (1923-1936)*, Madrid, Taurus, 1972.

LÓPEZ FRÍAS, F., *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.

LUENGO, J., «Crisis de la "crisis de la razón histórica" en Ortega», *Letras de Deusto* 86 (2000), págs. 177-192.

MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1973.

, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983.

MÁRQUEZ PADORNO, M., *La Agrupación al Servicio de la República*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

MARTÍN, F. J., *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

MARTÍN LUENGO, M., *José Ortega y Gasset*, Madrid, Rueda, 1996.

MASSÓ, N., *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente (1902-1916)*, Castellón, Ellago, 2006.

MEDIN, T., *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002.

MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968.

ORRINGER, N. R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.

ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002.

ORTEGA SPOTTORNO, M., *Ortega y Gasset, mi padre*, Madrid, Planeta, 1983.

PAZ, O., «José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué», en *Hombres en su siglo*, Barcelona, Seix Barral, 1984, págs. 97-110.

RALEY, H. C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.

REDONDO, G., *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset, El Sol, Crisol, Luz (1917-1934)*, Madrid, Rialp, 1970.

REGALADO, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

____, *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

____, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos-Diputación de Ciudad Real, 1994.

SALMERÓN, F., *Las mocedades de Ortega*, México, Universidad Autónoma de México, 1983.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.

SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.

VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

VV.AA., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset* [ed. de Fernando H. Llano y Alfonso Castro Sáenz], Madrid, Tébar, 2005.

———, *Ortega en perspectiva* [ed. de Pedro Cerezo], Madrid, Instituto de España, 2007.

———, *Ortega en pasado y en futuro, medio siglo después* [ed. de J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín], Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, 2007.

ZAMBRANO, M., «Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset», en *Sur* 241 (julio-agosto 1956), Buenos Aires, págs. 40-49.

ZAMORA BONILLA, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.